AUTHOR:

BAUCH, BRUNO

TITLE:

GLUCKSELIGKEIT UND PERSONLICHKEIT...

PLACE:

FREIBURG I. BR.

DATE:

1902

Master Negative #

92-81150-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bauch, Bruno. 1877-

Glückseligkeit und persönlichkeit in der kritischen ethik. Freiburg i. Br., C. Lehmann's nachf., 1902.

vi p., 1 l., 101 p. 22cm.

Inaug.-dis.—Freiburg i. Br.

4-20705

Restrictions on Use:

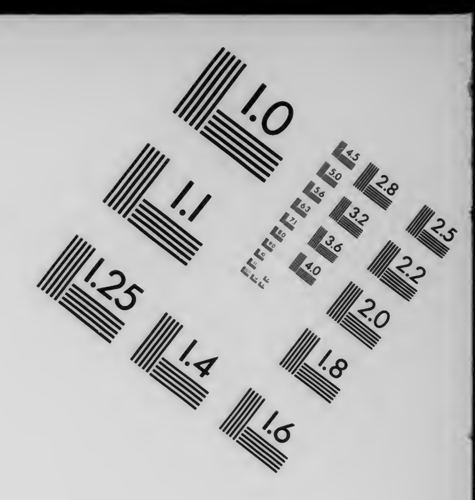
TECHNICAL MICROFORM DATA

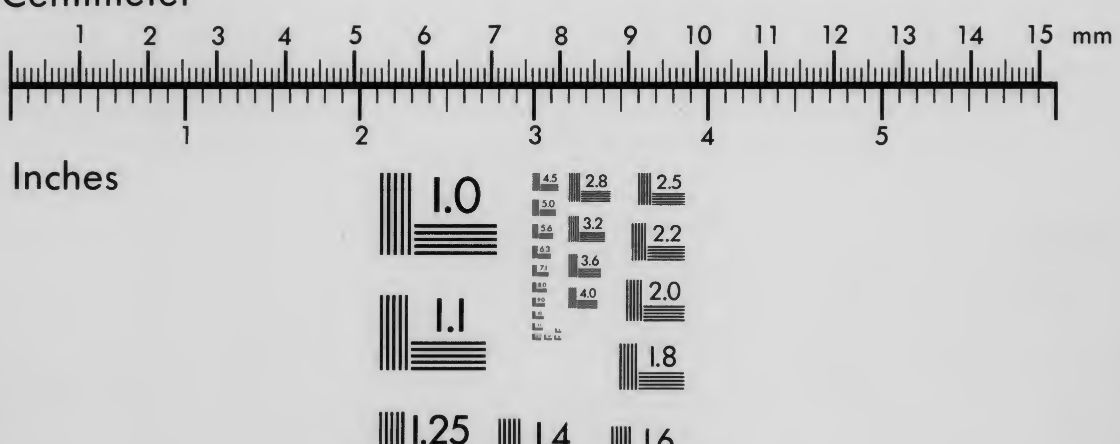
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-4-93 INITIALS James
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





GLÜCKSELIGKEIT UND PERSÖNLICHKEIT
IN DER KRITISCHEN ETHIK.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER

PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT

ZU

FREIBURG I. BR.

VON

BRUNO BAUCH

AUS GROSS-NOSSEN IN SCHLESIEN.

FREIBURG I. BR.

UNIVERSITÄTSBUCHDRUCKEREI CHR. LEHMANN'S NACHF., U. HOCHREUTHER.

1902.

DEM ANDENKEN MEINER MUTTER.

Vorwort.

Beim Abschluss dieser Arbeit möchte ich allen denen meinen Dank aussprechen, von denen ich während meiner Studienzeit wissenschaftliche Förderung erfuhr, insbesondere denen, die meine Lehrer waren.

In verhältnismässig früher Zeit meines wissenschaftlichen Studiums erhielt ich die Anregung zu dieser Schrift durch meinen verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Heinrich Rickert, der mich nicht nur in Philosophie und philosophisches Arbeiten einführte, sondern mich durch freundlichen Rat auch während meiner ganzen Studien mannigfach unterstützte. Ehe ich diesen durch meine Promotion einen vorläufigen Abschluss gab, erfuhr ich weiterhin den für mich ausserordentlich wichtigen Lehreinfluss von Herrn Prof. Dr. Windelband und genoss in philosophischen Disziplinen den Unterricht des Herrn Prof. Dr. Ziegler. Endlich förderte mich in hohem Masse die Lehrwirksamkeit Sr. Excellenz des Herrn Geheimrats Dr. Kuno Fischer und des Herrn Prof. Dr. Hensel.

Ihnen allen, insbesondere denen, deren persönlichen Einfluss, Rat und Interesse ich ausser ihrer öffentlichen Lehrthätigkeit erfahren durfte, sage ich auch an dieser Stelle von ganzem Herzen meinen aufrichtigen Dank.

Freiburg i. B., im Juli 1902.

Bruno Bauch.

Inhalt.

Einleitung.

Vor der Behandlung der in dieser Arbeit zu erörternden Probleme erscheint es nötig, noch eine andere, wenn auch eng begrenzte Aufgabe zu erledigen, nämlich zu untersuchen: Was bedeutet der Begriff der kritischen Ethik, und wie hängen die in dieser Arbeit zu behandelnden Probleme zusammen?

Eine erschöpfende und abschliessende Darlegung des kritischen Verfahrens überhaupt kann und soll natürlich die Antwort auf die erste Frage nicht enthalten. Denn sie hätte ihren Platz allein in einem System der Philosophie. Aber soweit es für eine Verständigung über die zu erörternden Probleme nötig ist, müssen wir hier das kritische Verfahren doch in aller Kürze charakterisieren. Am besten gehen wir dabei von einer methodologischen Entgegensetzung aus, weil sie zur Verdeutlichung am meisten geeignet ist.

Wir können der Wirklichkeit gegenüber eine zweifache Stellung einnehmen, nämlich einmal sie zu begreifen und zu erklären suchen, und zweitens sie nach ihrem Werte beurteilen. Diese zweite Stellungnahme ist die kritische. Zu dem ganzen Reiche der Wirklich-

keit gehören aber auch die Phänomene, die wir seelische Vorgänge nennen. Also werden wir ihnen gegenüber ebenfalls jene zweifache Stellung einnehmen können. Sieht man einmal von dem Können und Nicht-Können der Psychologie vollkommen ab und reflektiert nur darauf, dass die seelischen Vorgänge ebenso causal bedingt sind wie die körperlichen, so wird sich wenigstens soviel sagen lassen, dass sie im Prinzip auch einer Erklärung zugänglich sein müssen. Es kann jedenfalls die Kategorie der Causalität auch auf die psychischen Phänomene Anwendung finden, da diese ja empirische Wirklichkeiten, wie alles übrige Geschehen, sind.

Aber wir können uns den „Seelenvorgängen" gegenüber auch beurteilend, kritisch verhalten. Eine Art dieses Verhaltens z. B. wird das Wesen der zweifachen Stellungnahme zur Wirklichkeit am klarsten kennzeichnen. Eine umfassende Einsicht in den als physiologisch-psychologisch bezeichneten Zusammenhang würde die Naturgesetze aufweisen, unter denen jede Vorstellung steht. Doch nicht alle Beziehungen und Verknüpfungen von Vorstellungen können den Anspruch erheben, wahr zu sein. Nur gewissen „Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen" [1]) kommt der Wert der Wahrheit zu;

[1]) Windelband über „Normen und Naturgesetze" Präludien S. 226 f. Hier findet man eine ausführlichere Darlegung des Verhältnisses, das wir hier nur in seinem Grundzuge charakterisieren, soweit es zur Verständigung über unser Problem erforderlich ist. Auch von Lotze ist das Verhältnis der genetischen und kritischen Betrachtungsweise klar charakterisiert, vergl. die Einleitung seiner Logik.

und so beurteilen wir die einen als wahr, die anderen als falsch, obwohl beide unter denselben Gesetzen stehen. Die Disziplin, die die Bedingungen festzustellen sucht, unter denen den Verbindungen von Vorstellungen der Wert der Wahrheit zukommt, ist die Logik. Sie fragt nicht, wie die Psychologie: nach welchem Gesetze ist die Vorstellung naturnotwendig entstanden? sondern sie fragt: was hat die Vorstellung für einen Wert? So also verhalten wir uns demselben Gebiete der Wirklichkeit gegenüber in der Logik beurteilend, kritisch, dem gegenüber wir uns in der naturwissenschaftlichen Psychologie erklärend verhalten. Hier tritt das kritische Verfahren in seinem Wesen am deutlichsten hervor, sowenig auch die Meisten gerade darüber reflektieren mögen. Denjenigen „seelischen" Vorgängen gegenüber, die wir als Willensakte charakterisieren, sind wir zwar zur Reflexion geneigter, nur kommt in dieser selbst die klare Einsicht in das wahre kritische Verhalten alten Vorurteilen gegenüber schwerer auf, als es auf dem Gebiete der Logik der Fall ist, und doch gilt auch hier genau dasselbe. Auch sie sind causal eingereiht in die Totalität des Naturgeschehens, und es könnten die Naturgesetze gefunden werden, unter denen jeder von ihnen steht. Aber auch ihnen gegenüber können wir uns beurteilend verhalten, indem wir die einen als gut, die andern als böse charakterisieren, und die Wissenschaft, die untersucht, unter welcher Bedingung allein eine Handlung als gut anerkannt werden kann, ist die Ethik. [1]) Sie sieht nicht

[1]) Das analoge Verhältnis findet nun auch auf die Aesthetik Anwendung, nur dass das Wirklichkeitsgebiet hier wieder ein an-

auf die naturnotwendige Entstehung, sondern auf den Wert des Willensentschlusses, wie die Logik nicht auf die naturnotwendige Entstehung, sondern auf den Wert der Vorstellung sieht. So stellt das kritische Verfahren „eine Auswahl aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Combinationsformen dar, unter denen, je nach den individuellen Verhältnissen die Naturgesetze des psychischen Lebens sich entfalten können“.[1] Damit ist das kritische Verfahren, soweit es unser Zweck erfordert, gekennzeichnet.

Eine Voraussetzung aber ist darin implicite enthalten, nämlich die, dass es überhaupt Kriterien für diese Auswahl, dass es Normen giebt, nach denen die Wirklichkeit in allgemeingültiger Weise beurteilt werden kann. Die Frage nach deren Berechtigung, soweit sie für unseren Zweck, d. h. für das Gebiet der Ethik in Betracht kommt, führt uns aber schon unmittelbar in unsere eigentliche Untersuchung hinein.

Es bleibt uns für die Einleitung also nur noch die zweite Frage zu erörtern übrig: in welchem Zusammenhange die im Folgenden zu behandelnden Probleme stehen.

Diese Arbeit hat zum Hauptgegenstande zunächst den Hauptgegenstand der kritischen Ethik, die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengetzes, den „kategorischen Imperativ“. Das ist der Faden, der sich durch die ganze

deres ist als bei den beiden anderen Gebieten, wie wohl unmittelbar einleuchtet. Vergl. J. Cohn, Allgemeine Aesthetik, besonders Einleitung u. S. 246 ff.

[1]) Windelband a. a. O. S. 224.

Abhandlung hindurchzieht. Im ersten Kapitel liegt er unmittelbar klar zu Tage; in den beiden anderen ist er eingeflochten in die Darstellung zweier anderer Probleme, die aber selbst nur des Hauptproblems wegen gestellt sind.

Die kritische Ethik, wie sie von Kant begründet ist, hatte nämlich gerade infolge ihres allgemeingiltigen Prinzips über dessen Bestimmung hinausgewiesen auf zwei Fragen, die im Vordergrunde des menschlichen Interesses, auch unabhängig von dem rein ethischen Interesse, stehen. Die eine bildet den Brennpunkt der natürlichen Interessen jedes Menschen; es ist das Problem der Glückseligkeit. Die andere Frage steht zwar vielleicht nicht im Vordergrunde des Interesses eines jeden Menschen, aber sie taucht auf, sobald den Menschen der Weg der Kultur zur Bildung und Veredlung führt; und je weiter er auf diesem Wege gelangt, umso lebhafter wird sein Interesse für dieses Problem. Es ist das Problem der Persönlichkeit.

Auf beide weist die kritische Ethik hin, eben weil sie ein allgemeingiltiges Prinzip aufstellt; denn dieses ist mit beiden aufs engste verknüpft. In dem Begriff eines allgemeingiltigen Prinzips liegt nämlich der Anspruch auf Anerkennung durch alle vernünftigen Individuen. Es steht darum über den Individuen, ist überindividuell. Gerade dadurch aber weist die kritische Ethik hinaus über dieses ihr allgemeingiltiges Prinzip und durch dieses selbst auf jene beiden Probleme. Denn wie in der Logik nicht alle Vorstellungsverknüpfungen, die nach dem psychischen „Mechanismus“ in einem einzelnen Individuum causal ablaufen, als wahr anerkannt werden, sondern

nur die, denen eine überindividuelle Giltigkeit zukommt, die also jedes Individuum anerkennen muss, um überhaupt zu erkennen, so entrückt auch in der Ethik das allgemeingiltige Prinzip die Handlungen, die auf Sittlichkeit, auf sittlichen Wert Anspruch erheben, dem individuellen Belieben. Dadurch scheint die kritische Ethik einerseits der natürlichen Neigung alle Berechtigung und anderseits der Persönlichkeit alle Eigenart zu nehmen. Sie scheint also gerade den Gegenständen des lebhaftesten ausserethischen Interesses feindlich und vernichtend gegenüber zu stehen, wenn sie sich wirklich gegen die individuellen Neigungen und damit gegen das natürliche Streben nach individueller Glückseligkeit richtet, und vor allem wenn sie sich gegen die Persönlichkeit wendet, insofern sie alle Individuen in gleicher Weise verpflichten will.

So treten die Probleme in durchgängigen Zusammenhang, und darauf beruht denn auch der Zusammenhang der vorliegenden Darstellung, die ein einheitliches Ganzes sein soll. Dies wird ein kurzer Überblick über ihren Gedankengang noch deutlicher machen.

Wir gehen aus von der Notwendigkeit des ethischen Sollens, als einer Thatsache des vernünftigen Bewusstseins, die unmittelbar gewiss ist, so gewiss, dass sie selbst die Voraussetzung aller mittelbaren Gewissheit, darum für sich unbeweisbar, aber doch aufweisbar ist (§ 1). Ja es ist dieses praktische Moment des Sollens schliesslich auch das Fundament alles theoretischen Erkennens (§ 2). Nun fragt es sich aber, was dieses Sollen bedeute: für wen es gelte, und was es besage, d. h. wir sind vor die Fragen nach

seinem Umfang (§ 3) und nach seinem Inhalt (§ 4) gestellt. In Rücksicht auf die erste Frage erkennen wir seine Allgemeingiltigkeit für alle vernünftigen Wesen, in Rücksicht auf die zweite Frage seine rein formale, inhaltlich nicht bestimmbare Geltung. Davon handelt das erste Kapitel.

Das zweite Kapitel erörtert dann das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Den Ausgangspunkt bildet hier die Thatsache des der menschlichen Natur innewohnenden Strebens, glücklich zu sein, und wir müssen das Verhältnis dieses Strebens zu der allgemeingiltigen überindividuellen ethischen Bestimmung zu erkennen suchen, d. h. zusehen, ob beide etwa in Wahrheit eins sind, oder ob sie in unauflösbarem Widerspruch zu einander stehen, oder ob sie endlich zwar verschieden, aber doch nicht unvereinbar sind (§ 5). Dieses letzte Disjunktionsglied wird sich als richtig erweisen. Denn der Eudaimonismus ist zwar unzulänglich, als sittliches Prinzip zu dienen (§ 6); doch ist darum nicht jedes Streben nach Glück, nicht jede Neigung unsittlich (§ 7). Das ist auch im Grunde die Überzeugung Kants und der Sinn der Kantischen Ethik (§ 8).

Das zweite Bedenken sodann, dass die kritische Ethik infolge ihrer überindividuellen, allgemeingiltigen Bestimmung die Persönlichkeit gefährde, ist zwar seltener erhoben worden, als das vorige; aber nicht der objektiven Bedeutungslosigkeit der Sache wegen, sondern lediglich des subjektiven Interesses wegen, das man daran nimmt. Wir haben ja vorhin schon gesagt, dass an der Glückseligkeit wohl alle Interesse nehmen, dass nicht alle aber

des Wertes der Persönlichkeit inne werden. Nichtsdestoweniger, ja vielleicht gerade darum ist das Problem objektiv von besonderer Wichtigkeit. Es ist auch verwickelter als das vorige, weil in ihm sich mehrere besondere Probleme verschlingen, und so gilt es also zunächst ausdrücklich, die Problemstellung klar zu legen (§ 9). Die ganze Frage setzt eine Wertung der Persönlichkeit auf ausserethischem Gebiete, das Verständnis dieser Wertung aber ein Verständnis des Wesens der Persönlichkeit überhaupt voraus. Dieses Wesen müssen wir also zuerst behandeln (§ 10), um jene ausserethische Wertung zu verstehen (§ 11) und um dann untersuchen zu können, wie die Persönlichkeit in der kritischen Ethik gestellt ist (§ 12). Dadurch wird schliesslich auch das Verhältnis der ausserethischen Wertung zur Ethik selbst klar werden.

---

1. Kapitel.

Die notwendige Geltung des Sittengesetzes nach der kritischen Ethik.

„Nach seinem Sinne leben ist gemein;
Der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz."
Goethe.

§ 1.

Das Sollen im Rein-Praktischen.

„Es ist überall nichts in der Welt, ... zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." [1]) So beginnt Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Es ist das, wie er ausführt und wie dieser § 1 zeigen soll, eine Gewissheit, die jedem Menschen unmittelbar einleuchtet, ohne alle philosophische Spekulation, ja sogar ohne alle „populäre Weltweisheit". Kant macht das im weiteren noch deutlich durch den Hinweis darauf, dass alles andere, was wir als „gut und wünschenswert" ansprechen, es doch nur in mancher Absicht sei; dass es dann darauf ankomme, was der Wille für einen Gebrauch davon macht. An Talente

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 241. Ich zitiere Kant überall nach der 2. Hartenstein'schen Ausgabe.

des Geistes, an Ehre und Reichtum u. a. m. erinnert Kant hier.

Jede sittliche Wertung, jedes Urteil darüber, ob etwas gut sei, wird also vom Willen abhängig gemacht.

Nun liegt aber in jeder Wertung eine Anerkennung, dass etwas so sein soll, wie es ist, oder eine Missbilligung seines Gegenteils, dass etwas nicht so sein sollte, wie es ist, und es hat Jedermann thatsächlich im Leben unzählige Male diese Wertung ausgeübt, also damit das Bewusstsein einer „inneren Zunötigung“, wie Fichte das sehr treffend nennt, zu eben jener Wertung zu erkennen gegeben[1]. Dieses Bewusstsein und dieses Gefühl der inneren Zunötigung ist die allgemeinste praktische Grundthatsache, die jeder im Leben faktisch unzählige Male erfahren hat, mag er sie auch noch niemals in abstrakter Form ausgesprochen haben.

Das Gefühl der inneren Zunötigung zur Anerkennung des Gesollten und zur Missbilligung des Nicht-Gesollten können wir auch das Gefühl der Verantwortlichkeit nennen. Es ist unmittelbar gewiss, und gerade darum unbeweisbar, wohl aber aufweisbar.

Es ist unmittelbar aufweisbar aber heisst: wir sind imstande, es Jedermann als Thatsache aufzuweisen, da er es ja selbst anderen gegenüber schon voraussetzt; sei es, dass er das durch seine Anerkennung oder Verwerfung, sei es, dass er es durch seine Bewunderung oder seinen Unwillen zu erkennen giebt. Denn dieses Alles ist nichts anderes als der mannigfache Ausdruck

[1]) System der Sittenlehre S. 2.

für dieses Gefühl. Einem, der es irgend einer Theorie zu Liebe leugnete, so führt Fichte aus, würde sich „leicht, wenigstens bei der Beurteilung anderer, wenn er gerade unbefangen genug ist und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen“.[1]) Wozu erzürnt er sich sonst z. B. über den, der die Flamme, die sein Haus verzehrte, anlegte und nicht über die Flamme? würde Fichte ihn fragen. Vor allem aber würde sich die Leugnung selbst widersprechen; denn auch wer es mit Worten leugnete, würde es mit der That doch schon wieder voraussetzen, weil er ja für seine Leugnung selbst den Anspruch auf Anerkennung erhebt und damit behauptet, seine Leugnung sei gerechtfertigt. Achten wir nun darauf, was diese Behauptung involviert, so werden wir herausgeführt aus dem Gebiete des Rein-Praktischen in das des Theoretischen[2]).

[1]) a. a. O. S. 70.

[2]) Ein Analogen zu dieser Unterscheidung können wir in der des „höheren“ und des „gemeinen“ Bewusstseins bei Fichte sehen:

„Der Mensch kann einmal, so führt er aus, bei der blossen Thatsache des unmittelbaren sittlichen Bewusstseins stehen bleiben. Er begnügt sich dann „dem Ausspruche jener inneren Zunötigung unmittelbaren Glauben zuzustellen.“ . . . . . „Dadurch entsteht ihm die gemeine Erkenntnis, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in den besonderen Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondere, welche Erkenntnis auf dem Standpunkt des gemeinen Bewusstseins möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmässigen Gesinnung und Betragens hinlänglich ist. Aber der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Thatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung,

§ 2.

Das Sollen im Theoretischen.

Wir kommen von der Notwendigkeit der Verantwortlichkeit aus ihrem unmittelbaren Gefühle zu ihrer logischen begrifflichen Notwendigkeit. Wir beruhigen uns nicht mehr bei der unmittelbaren Thatsache, sondern fragen nach ihren Gründen. Aber darum werden wir in letzter Linie doch wieder bei einer unmittelbaren Thatsache stehen bleiben müssen, die erst alle Gründe selbst möglich macht, weil sie die Quelle und Wurzel aller Begründung ist, die selbst nicht mehr begründet und bewiesen, sondern ebenfalls nur aufgewiesen werden kann. Diese Quelle und Wurzel aller Gründe auch im Theoretischen ist nämlich selbst nichts anderes, als wiederum das Gefühl und das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, ein reines praktisches Sollen also, auf dem alles theoretische Verhalten in letzter Linie beruht. Denn die Form alles Erkennens ist das Urteilen, und jedes Urteil bedarf eines Grundes. Alles Begründbare aber geht in letzter Instanz zurück auf ein Unbegründbares, und zwar unbegründbar insofern, als es keines Grundes ausser sich mehr bedarf, d. h. es muss den Grund seiner Gewissheit unmittelbar in sich tragen, um die Quelle alles mittelbar Gewissen zu sein. Das aber heisst: sein

sondern fordert die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen . . . . . Würde er die gewünschte Erkenntnis erhalten, so würde dies eine gelehrte Erkenntnis, und um sie zu erhalten, müsste er sich über den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins zu einem höheren erheben." A. a. O. S. 2 u. 3.

Kriterium ist ein rein praktisches; nur rein-praktisch können wir seines unmittelbaren selbsteigenen Grundes inne werden. Die Nötigung zu seiner Anerkennung wird uns ebenfalls bewusst als ein unmittelbares schlechthiniges Sollen, über das wir nicht mehr hinaus können, nach dessen Gründen wir nicht mehr fragen können. Der letzte Grund des Theoretischen ist also das Praktische, und nur weil wir auf dem Gebiete des Praktischen Fuss fassen, haben wir im Erkennen einen festen Stand. Um bei den Thatsachen nicht stehen zu bleiben und nach ihren Gründen zu fragen, müssen wir doch einer Thatsache selbst wieder zustreben, der Thatsache des schlechthinigen Sollens, die auch aller theoretischen Thätigkeit erst festen Grund und Boden giebt; des Sollens, das seine Macht unmittelbarer Gewissheit erst auf die mittelbare überträgt, also allem Erkennen und allem Urteilen erst Sicherheit und Gewähr bietet[1]).

[1]) Wenn also Simmel (in seiner „Einleitung in die Moralwissenschaft" Bd. 1 S. 98 f.) behauptet, „der sittliche Wille habe mit der Vernunft nichts zu thun", und die „Kantische Behauptung, dass er praktische Vernunft sei, und dass es schliesslich eine und dieselbe Vernunft sei, die im Erkennen und im Praktischen wirke, wäre der Ausdruck gewesen, und sei noch die Ursache unzähliger Unklarheiten und Irrungen", so spricht er diese Behauptung aus, weil er in der Vernunft lediglich das „Vermögen, aus gewissen Prämissen einen Schluss zu ziehen" sieht, um das Praktische in der theoretischen Vernunft nicht unmittelbar evident hervorzukehren. Aber auch die theoretische Vernunft hat mehr zu thun, als blos aus Prämissen Schlüsse zu ziehen. Sie erkennt auch unmittelbar gewisse Sätze an, und da tritt, wie wir gesehen haben, ihr praktisches Wesen ganz unmittelbar zu Tage. Denn ihr Kriterium ist ein rein praktisches, nämlich das subjektive Gefühl ihrer Objektivität,

Aber nicht nur, dass jedes Urteil erst mittelbar auf jenen seinen letzten Grund hinweist, das praktische Moment kommt in ihm jedesmal unmittelbar zur Geltung. Denn auch in der Thätigkeit selbst, die wir schlechtweg theoretisch nennen, verhalten wir uns doch nie so „reintheoretisch", sondern nehmen praktisch Stellung. Darauf ist, abgesehen von früheren Ansätzen in der Stoa, bei Augustin und bei Descartes, mit allem Nachdruck hingewiesen worden gerade von Philosophen unserer Zeit, und zwar hauptsächlich von solchen, die Kant consequent weiter denken. Kant hatte nicht allein gelehrt: „In der Verbindung der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, also notwendig sei;"[1]) d. h. also in Rücksicht auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft; sondern er hatte mit seinem ganzen Kritizismus die Spontaneität des Subjekts auch im blossen Erkennen in den Vordergrund gerückt, und so die Frage nach dem Verhältnis des Praktischen zum Theoretischen in Fluss gebracht. Darum konnte Fichte an Kant unmittelbar anknüpfen, um zu lehren, nicht bloss, dass das Erkennen durch und durch Thätigkeit des erkennenden Subjekts sei, sondern, dass darum auch, wenngleich für die Reflexion das Theoretische das Prius ist, so doch faktisch und in letzter Instanz das Praktische das Prius gegen-

Aber auch in dem mittelbar Gewissen, das ja selbst in Urteilen besteht, werden wir das praktische Wesen zur Genüge erkennen.

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 242.

über dem Theoretischen bildet (Synthese 1)[1]). Ja er hat gezeigt, „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei," dadurch, dass unter den höchsten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten „dargethan wurde, dass ohne ein Streben überhaupt kein Objekt möglich sei".[2])

Nicht allein also können wir überhaupt blos theoretisch sein, weil und insofern wir praktisch sind, sondern wir sind auch nur theoretisch, um praktisch sein zu können, und besonders deutlich tritt bei Fichte in seiner ethischen Hauptschrift[3]) die Anerkennung des Primats der praktischen Vernunft hervor. Hier heisst es: „Soll pflichtmässiges Verhalten möglich sein, so muss es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung über die Pflicht geben. Nun ist zufolge des Sittengesetzes ein solches Verhalten möglich, mithin giebt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandensein des Sittengesetzes auf etwas im Erkenntnisvermögen"[4]). Fichte behauptet „eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft", ein „Primat des ersteren vor der letzteren". Das Kriterium für die theoretische Richtigkeit findet Fichte im „Praktischen", im „Gefühl der Wahrheit und Gewissheit".

Unser Denken ist niemals sozusagen bloss der Tummelplatz blind durch einander gewürfelter Vor-

[1]) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre S. 126.
[2]) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre S. 264.
[3]) System der Sittenlehre S. 165 f.
[4]) Ebenda; vergl. Heinrich Rickerts Säkularbetrachtung über „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie".

stellungen, auch keine blosse θεωρία, d. h. willenloses Schauen, sondern eine spontane Thätigkeit des Subjekts, seine eigene Handlung. „Der denkende Geist begnügt sich nicht, die Vorstellungen in denjenigen Verbindungen hinzunehmen und sich gefallen zu lassen, in welche sie der Zufall ihrer gleichzeitigen Entstehung gebracht und in denen die Erinnerung sie wiederkehren lässt; sichtend vielmehr hebt er das Zusammensein der Vorstellungen auf, die nur auf diesem Wege zusammengeraten sind; diejenigen aber, die nach den Beziehungen ihrer Inhalte zusammengehören, lässt er nicht nur beisammen, sondern vollzieht ihre Verknüpfung noch einmal, jetzt aber in einer Form, die zu der thatsächlichen Wiederherstellung der Verbindung ein Bewusstsein über den Grund der Zusammengehörigkeit der neu verbundenen hinzufügt.“ So heisst es bei Lotze[1]). Die Thätigkeit des Denkens wird dadurch in den Dienst eines Zwecks — ein Gesichtspunkt, der besonders bei Sigwart[2]), Windelband[3]) und Rickert[4]) hervortritt — gestellt, des Zwecks der Wahrheit und Erkenntnis. Denn das Urteil erhebt den Anspruch wahr zu sein, nicht blos dazusein, wie die psychisch-causalen Vorstellungsverbindungen für das Individuum, in dem sie gerade ablaufen; den Anspruch, zu gelten für alle denkenden Wesen ausnahmslos. Es ist

[1]) Logik S. 5.

[2]) Logik, vergl. besonders Bd. 1 § 1, 3 und Bd. 2 § 61.

[3]) Über Denken und Nachdenken (Präludien) S. 176 ff. Von Sigwart ist ebenfalls auf diesen Aufsatz verwiesen.

[4]) Vergl. sowohl die Schrift über den „Gegenstand der Erkenntnis“, Cap. XI, XII, f., wie „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Cap. V.

der Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und Anerkennung, der als solcher, wie Windelband[1]) hervorhebt, die Momente der Billigung und Missbilligung involviert, und darum ist nach Rickert[2]) das Erkennen selbst „ein Anerkennen, d. h. Stellungnehmen zu einem Werte“ . . . . . Deutlicher kann das praktische Moment im Erkennen nicht mehr bezeichnet werden.

Dieser kurze Hinweis auf die Lehren der genannten Denker giebt im Zusammenhange mit unserer Betrachtung der unmittelbaren Gewissheit ein für unsere ganze Untersuchung wichtiges Resultat: Jedes Urteil verlangt Anerkennung und Billigung, und so können wir sagen: Auch im Theoretischen machen wir ein Subjekt für seine Denkthätigkeit, oder besser: Denkhandlung verantwortlich, insofern wir sein Urteil implicite „werten“, beurteilen und in Rücksicht auf die praktische Zweckerfüllung der Wahrheit unsere Anerkennung oder Missbilligung fühlen und ausdrücken. Wie ursprünglich nach den angeführten Lehren das einzelne Subjekt den Inhalten seines Erkennens gegenüber Stellung nimmt, so nehmen die übrigen Subjekte selbst Stellung zu dem Urteile jenes, als nunmehrigem eigenen Urteilsinhalte.

Das aber ist deshalb von der grössten Wichtigkeit, weil sich daraus ergiebt: das praktische Sollen, der Begriff der Verantwortlichkeit wird von der theoretischen Thätigkeit selbst involviert, insofern diese daran appelliert. Und so folgt unter diesem Gesichtspunkte, dass es auch

[1]) In dem Aufsatze über die Lehre vom negativen Urteile (Strassburger Abhandlungen zum Jubiläum Zellers).

[2]) Gegenstand der Erkenntnis, S. 57 u. S. 58.

vom rein theoretischen Standpunkte gar keinen Sinn hat, die Verantwortlichkeit zu leugnen. Jede Leugnung ist eine Behauptung; sie ist eine contradiktorische Behauptung. Leugnet jemand die Verantwortlichkeit, so behauptet er, es gebe keine Verantwortlichkeit, und er würde den, der sie im Gegensatz zu ihm behauptet, selbst verantwortlich dafür machen, dass er sie behauptet. Wer die Verantwortlichkeit leugnet, der behauptet eben dadurch das, was er leugnet. Es ergeht ihm genau so wie dem, der die Wahrheit leugnet. „Es giebt keine Wahrheit, das ist eine contradictio in adjecto.“ Ebenso können wir sagen: Es giebt keine Verantwortlichkeit, das ist eine contradictio in adjecto. Denn jeder muss für diese Behauptung die Verantwortung tragen wollen. Sonst hat er überhaupt nichts gesagt.

Dass also das Praktische über dem Theoretischen stehe, dass das Sollen und damit die Verantwortlichkeit das übergeordnete Prinzip für das theoretische Verhalten sei und dieses erst möglich mache, das ist hiermit klar und deutlich erwiesen. Und dass jeder, der sich überhaupt auf theoretische Erkenntnis beruft, jenes übergeordnete praktische Prinzip muss gelten lassen, das ist jedem Zweifel entrückt. Es kann also niemand mehr uns einwenden: darin liege eben der Fehler, dass man dem gegenüber, der die Verantwortlichkeit leugne, von vornherein in diese Leugnung das Gefühl des Sollens und der Verantwortlichkeit hineindeute, dass man darin, befangen in einer petitio principii, eine praktische Stellungnahme sehe, während er sich ja lediglich rein-theoretisch verhalte. Er wolle nicht sagen: „Ihr, die ihr mich verantwortlich macht, thut unrecht!“, sondern nur: „Ihr irret, wenn ihr glaubt, mich zur Verantwortung ziehen zu dürfen.“ Darin also liege kein Vorwurf, keine Missbilligung, kurz nichts, was überhaupt auch nur darauf hindeute, dass er praktisch Stellung nehme und selbst jemand verantwortlich mache. Das kann uns, sage ich, niemand mehr einwenden, denn wir haben das Gegenteil erwiesen: dass unser theoretisches Verhalten eine praktische Stellungnahme überhaupt schon zur Voraussetzung hat. Wer anerkennt, dass es Wahrheit giebt, — und kein Vernünftiger kann das nicht anerkennen wollen, weil die Leugnung auch wahr sein will, also sich selbst aufhebt, — der muss auch anerkennen, dass es Verantwortlichkeit, ein rein-praktisches Sollen gebe. Nicht der, welcher sie behauptet, sondern allein der, welcher sie leugnet, ist befangen in einer petitio principii, weil er der Verantwortlichkeit selbst bedarf, um sie auch nur leugnen zu können.

Nun stellen wir selbst allerdings nicht in Abrede, dass ein Unterschied zwischen unserem logischen Handeln und unserem Handeln überhaupt besteht, auf das die Verantwortlichkeit sittliche Anwendung haben sollte. Aber trotzdem, ja gerade deswegen kann man diese nicht auf das theoretische Gebiet einschränken. Denn ihr Begriff hat überhaupt auf dem theoretischen Gebiete nur Anwendung, weil und insofern unsere Urteile, wie wir gezeigt haben, selbst Handlungen, wenn auch nur Denkhandlungen, sind. Denn die Verantwortlichkeit hat als praktische Idee Anwendung auf Handlungen überhaupt, und nur darum auf Denkhandlungen insbesondere, die

als solche immer an die Geltung der Verantwortlichkeit überhaupt appellieren. Das ist ein analytisches Urteil. Vollends aber widerspräche diese Einschränkung, wie wir gleich sehen werden, dem in dem Zugeständnis der Verantwortlichkeit auf theoretischem Gebiete mit zugegebenen Prinzip der Consequenz. Denn wenn jemand unter dem Zugeständnis der Verantwortlichkeit auf theoretischem Gebiete, trotzdem sie auch hier nur Anwendung hat wegen des praktischen Grundzugs alles Erkennens, ihre Anwendung auf rein-praktischem Gebiete leugnet, so behauptet er, man dürfe ihn für sein aussertheoretisches Handeln nicht verantwortlich machen; andererseits aber, da er ja consequent ist, dürfe man auch die, die ihn nun doch dafür verantwortlich machen, weil das an sich ja selbst ein durchaus aussertheoretischer Akt ist, selbst nicht dafür wieder verantwortlich machen, dass sie ihn verantwortlich machen. Was aber heisst das anderes, als: er müsse sich auch die aussertheoretische Verantwortlichkeit ruhig gefallen lassen, und dürfe sich ihrer gar nicht einmal erwehren? Sein theoretisch anerkanntes Prinzip der Consequenz b r i n g t ihn jetzt sogar noch in die unglückliche Lage, nicht einmal sein: „Ihr irret!“ behaupten zu können, da ja ausser dem darin schon liegenden praktischen Urteilsmoment noch die rein praktische Folge darin liegen könnte, dass er die anderen davon abhielte, ihn verantwortlich zu machen, und er selbst also zu einer rein praktischen Verantwortlichmachung der anderen gelangte. Er müsste es also sich nicht blos gefallen lassen, dass er verantwortlich gemacht werde, sondern er dürfte auch nicht einmal verraten, dass er es sich ungern ge-

fallen lasse. Andererseits müsste auch er ruhig die anderen verantwortlich machen dürfen. Denn er dürfte ja selbst dafür, dass er sie verantwortlich macht, nicht wieder verantwortlich gemacht werden. Er dürfte nicht verantwortlich gemacht werden und dürfte doch verantwortlich gemacht werden; er dürfte selbst andere nicht verantwortlich machen und dürfte sie doch verantwortlich machen. Er leugnet, was er im selben Augenblick behauptet, und er behauptet, was er in einem Atem leugnet. Ein Knäuel und Gewirr von Widersprüchen! Dazu führt notwendig die absolute Trennung der logischen Norm von der ethischen, denn sie ist der erste Widerspruch in jenem ganzen Nest von Widersprüchen, weil alles Normative in letzter Linie praktisch ist. Dieses lag versteckt in jenen Widersprüchen selbst, trotzdem es geleugnet werden sollte. Ihm gegenüber ist das logisch Normative nicht zu verselbständigen, denn vom Praktischen trägt es seine Geltung erst zu Lehen; soll es selbst gelten, so gilt es erst durch das Praktische, es ist ihm unzertrennlich geeint; keine Gewalt und Willkür reisst es von ihm los, ohne ihm selbst den Sinn zu nehmen.

So haben wir erreicht, was wir zunächst erstrebten: die Aufweisung der Notwendigkeit der Verantwortlichkeit, deren jeder unmittelbar inne wird, und der er sich durch keine Ausflüchte entziehen kann, weil jeder Versuch dazu sie voraussetzt, und weil sie auch in dem Reiche herrscht, in dem er ihrem Gesetze zu entgehen hofft, im Theoretischen. Wo immer Vernunft ist, da herrscht auch jenes Sollen, als der Grund der Vernunft. Vernünftig

sein heisst sich jenes Sollens, als einer Norm, bewusst sein, die für uns alle gilt, von uns allen Anerkennung verlangt. Wir appellieren an sie auch in unserem Denken, das auf Wahrheit und Erkenntnis sich richtet.

Damit tritt der einzelne heraus aus seiner engen Subjektivität und ihren Schranken. Er beruft sich auf eine höhere Instanz, unabhängig von allem individuellen Belieben. Das aber heisst: es giebt sich damit in ihm das Bewusstsein einer überindividuellen Geltung kund, ein normatives Bewusstsein, das anerkennt und verwirft, gebietet und verbietet. Es ist also kein bewusstes Ding, das uns befiehlt oder verbietet. Es ist überhaupt nichts „Wirkliches“, es ist die „Idee“, die verwirklicht sein will. Sie will verwirklicht sein in unserer Bethätigung. Ein zeitloses Gesetz, herrscht sie über die zeitliche Menschenvernunft, um diese zu sich emporzuheben zur ideellen Ewigkeit, und sie hält ihr Ziel und Bestimmung unablässig vor Augen: in unseren Handlungen Momente des Lebens „als Ewigkeit zu behandeln“.

Für uns Menschen alle gilt also jene überindividuelle Bestimmung, jenes normative Bewusstsein. Aber gilt es nur für uns Menschen? Wäre es nicht möglich, so unwahrscheinlich es auch sein mag, dass es vernünftige Wesen auch ausser uns gebe; hätte auch für sie jenes Sollen Geltung, oder wäre es eine Chimäre für sie, ohne Sinn und Bedeutung? Und wäre dann überhaupt von einem allgemeingiltigen Sollen zu reden?

§ 3.

Der Umfang des Sollens.

Man hat behauptet: Wir könnten uns denken, dass es vernünftige Wesen gebe, vor deren Blicken ein ganz anderes Weltbild sich aufthut, als vor unseren eigenen. Es sei kein Grund zu der Annahme, dass sie, nun selbst einmal angenommen, die Welt im dreidimensionalen Raume, in der eindimensionalen Zeit, unter den Kategorien der Substanzialität und Causalität auffassen müssten, wie wir. Sie brauchten in ihrem Erkennen keinen dem unserigen gemeinsamen oder auch nur ähnlichen Zug zu tragen.

Ohne über die Richtigkeit oder Irrigkeit dieser Annahme etwas ausmachen zu wollen, da ihre Entscheidung ausschliesslich von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist, wollen wir uns mit einer anderen analogen Annahme von praktischer Bedeutung befassen. Man scheint nämlich auch sagen zu können: Es sei denkbar, dass es vernünftige Wesen gebe, für die ein dem für uns Menschen geltenden normativen Bewusstsein ganz heterogenes normatives Bewusstsein gelte; die ganz anderen Normen unterstünden als wir; vom Wahren und Guten, und ebenfalls vom Schönen [1]), um dieses letzte der Vollständigkeit wegen hier auch zu nennen, nichts zu ahnen brauchten. Das

---

[1]) Die ästhetische Norm kommt im weiteren für unsere Untersuchung natürlich nicht in Betracht, und wir haben sie nur der Deutlichkeit und Vollständigkeit wegen mit aufgezählt. In Rücksicht auf ihre Apriorität liesse sich aber unter den höchsten erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten wiederum gar manches Wertvolle auch für sie gegen jene Annahme vorbringen.

heisst: Es sei, wenn auch nicht gewiss, ja vielleicht nicht einmal wahrscheinlich, aber doch wenigstens möglich, dass es verschiedene Arten des normativen Bewusstseins gebe; jedes habe relative, keines aber absolute Geltung. Von einem absoluten normativen Bewusstsein, von einem absoluten Sollen könne keine Rede sein. Die uns bekannten Normen hätten zwar für uns Menschen Sinn; aber für andere, wenigstens als möglich gedachte vernünftige Wesen könnten sie völlig sinnlos sein. Und so sei zwar nicht der einzelne Mensch, aber die menschliche Gattung das „Mass aller Dinge". Unsere Gattungsnorm habe lediglich relative Geltung. Und alles, was wir bisher über das Gelten selbst ausgeführt, habe darum nur für sie, nicht aber überhaupt Geltung.

Das Haltlose eines solchen Relativismus aufzudecken, ist nicht schwer. Wenn man die Annahme selbst für möglich erklärt, folgt aus dieser Behauptung schon ihre Unmöglichkeit. Denn möglich ist nur das, was sich selbst nicht widerspricht. Die Annahme wird also selbst schon abhängig gemacht vom Satze des Widerspruchs, und diesem wird absolute Geltung zugesprochen, die es doch eben nach jener Annahme nicht geben sollte. Denn nach ihr dürfte der Satz des Widerspruchs selbst nur relative Geltung haben, da er ja eine besondere Erkenntnisform der Wahrheitsnorm bedeutet. Es bliebe also consequenterweise nichts übrig, als — wenn auch nicht für unser menschliches normatives Bewusstsein — die Annahme sogar dann für möglich zu halten, wenn sie in sich selbst widersprechend, also unmöglich wäre, da ja der Satz des Widerspruchs nicht absolut gelten soll.

Es müsste also das Unmögliche möglich, wie auch das Mögliche unmöglich sein, und die Annahme selbst wäre sowohl falsch als wahr, sowohl unmöglich als möglich. Und auch das, dass sie das beides sei, wäre mit demselben Rechte falsch, mit dem es wahr wäre. Darum wäre sie weder falsch noch wahr, trotzdem sie eine Behauptung ist.

Man könnte meinen, diesen offenbaren Widersinn vielleicht damit aufrecht zu erhalten, dass man sagte, für ein anderes relatives normatives Bewusstsein brauchte er gar kein Widersinn zu sein, denn der Begriff „Widersinn" hätte ja selbst nur für unsere logische Norm Sinn. Aber dann hätte auch der Begriff „Sinn" nur für unser menschliches normatives Bewusstsein Sinn. Damit aber ist die Möglichkeit eines normativen Bewusstseins selbst aufgehoben, für das der Begriff „Sinn" keinen Sinn hat. Denn dieser ist die Idee des Geltens und nichts anderes als das Bewusstsein der Norm überhaupt, also das normative Bewusstsein selbst. Es besteht nur in der Anerkennung des Geltens. Das Geltende, das es für ein normatives Bewusstsein geben muss, bleibt aber eben das Geltende und kann ihm nicht auch nicht gelten. Somit macht der Begriff des normativen Bewusstseins die praktische, wie die logische Norm selbst notwendig. Ein normatives Bewusstsein ohne sie ist ein Unsinn.

Mit der Annahme vernünftiger Wesen, die sich dieses Sollens nicht bewusst sind, können wir keinen Begriff verbinden. Denn des Sollens sich bewusst sein und vernünftig sein ist eines und dasselbe. Das Sollen gilt also absolut für alle vernünftigen Wesen, und darum

giebt es nur ein normatives Bewusstsein, dieses aber gilt absolut. Ja an dieses normative Bewusstsein hatte sogar jene unsinnige Annahme selbst appelliert. Sollte sie nämlich mehr als ein Spiel mit Worten sein, so wird in ihr behauptet, dass jene verschiedenen Arten des normativen Bewusstseins nicht bloss eine Fiktion seien, sondern selbst doch überhaupt möglich seien. Damit aber behauptet man etwas, das den Anspruch macht, überhaupt wahr zu sein und appelliert auch an ein normatives Bewusstsein überhaupt, macht also seine eigene Behauptung zu nichte.

Mag es demnach vernünftige Wesen ausser uns geben oder nicht, jedenfalls gibt es nur ein normatives Bewusstsein, das absoluten Umfang, also auch Herrschaft über sie hat. Denn es bedeutet nichts anderes als ein Gelten und Sollen, an das sich jedes Vernunftwesen als an seine höhere Instanz wendet. Das Bewusstsein dieses Sollens und Geltens und nichts anderes ist die Vernunft. Die praktische Norm, denn das ist das Gelten und Sollen, ist also notwendig und absolut, und damit sie Geltung habe und nicht auch nicht gelte, ist das Bewusstsein des Gegensatzes von Gelten und Nichtgelten, damit aber auch das Bewusstsein der Identität und des Gegensatzes überhaupt, kurz also das der logischen Norm erfordert.

Wir haben bisher nachgewiesen, dass wir überhaupt von einem Sollen bestimmt werden, und dass sein Umfang den vernünftigen Wesen gegenüber ein unbegrenzter, dass es selbst absolut ist. Es bleibt nun noch die Frage: Wie unterstehen wir jenem Sollen, wie bestimmt es uns, und was besagt seine Bestimmung?

§ 4.

Der Inhalt des Sollens.

Eines ist unmittelbar klar: da das Sollen allgemeingiltig ist, so ist es notwendig, dass unser Verhalten, um ihm gemäss zu sein, so beschaffen sein müsse, dass es allgemeine Anerkennung verdienen und beanspruchen könne. Im Praktischen also soll unser Handeln, um sittlich zu sein, so sich gestalten, dass jeder in unserer Lage ebenso handeln würde oder besser: sollte ebenso handeln wollen wie wir, so dass nach Simmels Formulierung nur dann eine That „sittlich richtig und erwünscht sein kann, wenn ihre absolute Verallgemeinerung es ist“. [1])

Das aber ist nichts anderes als der kategorische Imperativ Kants, nach dem wir so handeln sollen, „dass die Maxime unseres Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. [2])

Er ist der vollständige Ausdruck des Sittengesetzes. [3])

---

[1]) a. o. O. S. 44 des 2. Bds. Der Ausdrusk „erwünscht“ ist indessen mit Vorsicht so aufzufassen, dass er den Sinn des Gewollt-Sein-Sollens hat.

[2]) In der Kritik der praktischen Vernunft § 7 wird das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ so formuliert: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

[3]) Eines argen Missverständnisses hat an diesem Punkte Schopenhauer sich schuldig gemacht und zwar in seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, in der er eine „Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments“ zu liefern versucht. Hier polemisiert er gegen den kategorischen Imperativ und bestreitet seine unbedingte Gesetzlichkeit. „Wer sagt euch, dass es

Aber er ist ja völlig inhaltslos und leer und sagt uns nicht im mindesten, was wir nun eigentlich thun sollen, er weist keinen Menschen zu einem bestimmten Inhalte

Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll?" So fragt er polemisch (S. 500 nach Grisebach). Aber da können wir ihm seine eigene Antwort geben, die er in seiner „Preisschrift über die Freiheit des Willens" folgendermassen formuliert (S. 472 nach Grisebach): „Das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass wir selbst die Thäter unserer Thaten sind." Mit diesem Gefühle und dieser Gewissheit der Verantwortlichkeit aber appellieren wir ja an ein Gesetz, dem wir unsere Handlungen unterwerfen sollen, an ein allgemeingiltiges Sollen, das Schopenhauer nicht anerkennen will. Und so nimmt sich jene Frage gerade so aus, als hätte Schopenhauer die Bedeutung des kategorischen Imperativs durchaus verkannt, als hätte er sie so aufgefasst, dass Kant damit hätte zum Ausdruck bringen wollen, wir wären psychologisch mit fertigen, inhaltsbestimmten Gesetzen ausgerüstet. Das wäre allerdings ein gründliches Verkennen.

Wie sehr Schopenhauer im Unklaren über die Bedeutung des kategorischen Imperativs ist, zeigt ein gegen diesen gerichteter Einwand, den er Kant (Grundlage der Moral S. 144) deswegen macht, weil er das moralische Gesetz als ein „Factum der reinen Vernunft" ansieht, während „das Faktische sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegensetzt wird". Hier lässt der Mangel an Abstraktionsfähigkeit Schopenhauer den Unterschied nicht erkennen, der zwischen dem „Factum der reinen Vernunft" und dem „Faktischen" im Sinne des Empirisch-Realen besteht. Existenz, Realität wie dieses hat jenes Faktum der reinen Vernunft nicht, und es ist ein gröblicher Irrtum Schopenhauers, wenn es ihm scheint „substanzieller werden zu wollen" (S. 525 Grundlage der Moral); vielmehr bleibt seine Realisierung eine Aufgabe; seine Thatsächlichkeit aber besteht in seinem Gelten. Es ist das reine Sollen, an das die von Schopenhauer selbst zugegebene Thatsache der Verantwortlichkeit appelliert, und das diese voraussetzt, trotzdem Schopenhauer es leugnen möchte.

seiner Handlung an, belehrt ihn nicht, welche That er im einzelnen nun eigentlich thun solle. So unendlich das Sollen an Umfang in Rücksicht auf vernünftige Wesen ist, so arm ist es an Inhalt in Rücksicht auf bestimmte Handlungen. Ja es ist nicht nur arm an Inhalt, sondern es ist unendlich arm, völlig inhaltslos. Und notwendig muss es das sein, eben weil es an Umfang unendlich, weil es allgemeingiltig ist. Denn da jede Handlung an ihm gemessen und gewertet werden soll, kann es keine einzelne, für sich als besonders wertvoll herausstellen; aber ob wir jene Handlung, wenn wir einmal vor sie gestellt sind, thun sollen oder nicht, das sagt es uns wohl.

Wer von einem allgemeingiltigen Sittengesetze verlangt, dass es ihm zur Bequemlichkeit gleich einen Inhalt an die Hand gebe, der kann sich über die Bedeutung des Begriffs „Inhalt" garnicht klar geworden sein, selbst wenn er den eines allgemeingiltigen Sittengesetzes wohl gefasst haben sollte. Der Inhalt ist nichts anderes als der Stoff, an dem die Form des Sittengesetzes zum Ausdruck kommen, an dem das Sittengesetz selbst verwirklicht werden soll. Wie das Sittengesetz selbst ein Geltendes ist, so muss also der Stoff immer schon etwas Wirkliches sein, damit er bearbeitet werde. Ihn kann uns also nur die für den moralischen Standpunkt schlechthin gegebene Wirklichkeit, das wirkliche Sein liefern. Denn wie nur eine selbstschöpferische Vernunft Form und Inhalt der Erkenntnis, so könnte auch nur sie Form und Inhalt der Sittlichkeit zugleich bestimmen. Da uns aber die Wirklichkeit die Inhalte für unser Handeln liefern muss, so

ist jeder besondere, bestimmte Inhalt immer nur ein schlechthin einmaliger; ein unwiederholbares Moment in dem wirklichen Geschehen, das nur durch seine Beziehung auf das Sittengesetz zur ideellen Ewigkeit, nicht zur wirklichen, werden kann. Mögen sich darum für viele Individuen die Handlungen, die sie in Beziehung auf das Sittengesetz vollbringen, ähnlich gestalten, ganz gleich sind sie niemals für alle, denn die Lage der Individuen ist ja selbst niemals die gleiche. Mag jene Ähnlichkeit sich wiederholen, zu gewisser Festigkeit erstarren in Gestalt der Sitte, so ist diese in dem unendlichen sittlichen Geschehen doch nur ein transitorisches Moment, das selbst dem rein formalen Kriterium untersteht und von ihm seinem Inhalte nach wieder aufgehoben werden kann. Sitten können selbst unsittlich sein oder werden. Mit unerbittlicher Strenge fordert das Sittengesetz dann ihren Untergang. Dieses selbst bleibt also immer die höhere Instanz, von der auch die Sitte nicht weniger, wie die einzelne Handlung ihren Wert empfängt. Dieser Wert ist des Gesetzes freies Geschenk; das Gesetz kann ihn geben, und in jedem Augenblicke ihn auch zurücknehmen.[1])

[1]) An diesem Punkte machen sich die teleologischen Erfolgsethiker einiger starken Inconsequenzen schuldig: Die eine besteht darin, dass sie die Sitte zum Prinzip ihrer Erfolgsmoral machen, dann ist nämlich in ihrem Prinzip der erste Widerspruch. Denn die Ethik, die die Sitte zu ihrem Prinzip macht, darf consequenterweise über die Sitte nicht hinausgehen, da sonst die Sitte ja nicht Moralprinzip wäre, sondern abhängig gemacht würde von einer über ihr stehenden Instanz, gegen die sich gerade die Erfolgsethiker sträuben. Da es nun für sie keine über der Sitte stehende Instanz geben soll, so müsste die Sitte eine starre Norm sein, die von einer höheren Instanz nicht gestürzt werden könnte. Folglich dürfte der Gedanke der moralischen Entwickelung, den die Erfolgsethiker gerade so sehr für sich in Anspruch nehmen, in einem material bestimmten „System der Ethik" keinen Platz finden.

Eine andere Inconsequenz ist diese: die teleologischen Erfolgsethiker werfen der kritischen Ethik vor, dass sie durch ihre Forderung des grundsätzlichen, aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes fliessenden Handelns dieses selbst schablonisiere. Wodurch aber wird dieses mehr schablonisiert, durch eine Ethik, die die notwendige Verschiedenheit des Inhaltes einer jeden Handlung anerkennt, oder durch diejenige, die alle Handlungen, so unmöglich der Versuch auch ist, durch gleiche, für alle Individuen bestimmte Inhalte festlegen will?

Die Inhalte also, die wir dem formalen Prinzip geben, sind wegen ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit keine absoluten, nie können sie allgemein werden, für alle Individuen gleich; und darum eignen sich Inhalte überhaupt nicht zu einem allgemeingiltigen sittlichen Prinzip.[1]) So unmittelbar und unabweislich also wir der formalen Bestimmung des Sittengesetzes unterstehen, so allgemein diese für alle vernünftigen Wesen ist, ebenso vergeblich sehen wir uns nach einem starren Inhalte für seine allgemeine Form um. Und wollte diese auch nur einen starren Inhalt in sich aufnehmen, so wäre ihre Allgemeingiltigkeit aufgehoben, da jeder Inhalt nur ein einmaliger ist. Da ohne die formale Bestimmung aber kein Inhalt gelten kann — denn dass er gelte, ist ja

[1]) Wenn Simmel in diesem material bestimmten Sinne die Unmöglichkeit einer Direktive für unser Handeln behauptet, so hat er damit vollständig recht. Aber die Möglichkeit der formalen Direktive ist damit nicht getroffen.

selbst formale Bestimmung — so hätte er selbst, der Inhalt, dem man die Allgemeingiltigkeit der formalen Bestimmung zum Opfer gebracht haben würde, seine eigene Geltung verloren. Einen allgemeingeltenden Inhalt kann das Sittengesetz nie in sich aufnehmen, folglich gilt er auch nicht.

Darum wird die kritische Methode dem naiven Verstande recht abstrakt erscheinen, auch trotz des Versuchs, wie ihn Windelband unternimmt, den Nachweis zu liefern, dass diese Methode „auf dem Wege der teleologischen Ableitung zur Begründung eines Systems der Ethik fähig ist, welches von der Mannigfaltigkeit der besonderen Maximen in den historisch bedingten Formen der menschlichen Gesellschaft völlig unabhängig und dabei doch weit entfernt ist, in leeren Abstraktionen hängen zu bleiben“,[1]) nämlich vermittels des Kulturbegriffs. Gewiss ist zuzugeben, dass die kritische Methode selbst, die auch der einzige zu einem Ziele in der Ethik führende Weg ist, uns in der von Windelband gekennzeichneten Weise teleologischer Ableitung auf unser Kultursystem verweist. Aber ebenso streng ist zu betonen, dass eben wegen der Unabhängigkeit „von der Mannigfaltigkeit der besonderen Maximen in den historisch bedingten Formen der menschlichen Gesellschaft“ auch jenes System der Ethik, dessen Begründung nach Windelband mit Recht die kritische Methode fähig ist, dass, sage ich, die Kultur selbst, die im Dienste des absoluten Sollens steht, uns doch niemals absolute Inhalte für jenes Sollen, für das Sittengesetz

---

[1]) Vom Prinzip der Moral (Präludien S. 311).

an die Hand geben kann.[1]) Wir gewinnen durch jene Ableitung einen genaueren Hinweis: die Totalität der Wirklichkeit, die uns die Inhalte liefert, wird beschränkt. Eine Sphäre in ihr, wird die Kultur herausgestellt, das jeweilige „Kultursystem“; ein bestimmtes Gebiet in jenem grossen Lande liefert es uns den Stoff, den Grund und Boden, den wir zu bearbeiten haben. Aber dieser bleibt ein wirklicher und darum, wie wir gesehen haben, ein wechselnder: Mit jedem neuen wirklichen Ertrage ändert er, wenngleich allmählich, sein Gepräge. Die neuen Früchte, die ihm unsere sittliche Arbeit abgewinnt, liefern selbst immer neue Inhalte eben für unser sittliches Handeln.

Die Instanz für deren sittliche Wertbeurteilung kann also nicht in ihnen liegen, da sie ja wechseln in der Zeit, sondern sie muss über ihnen stehen, ohne Wechsel und Wandel. Sie kann also selbst niemals Inhalt, auch nicht Kulturinhalt, sein. Darum auch könnte eine und dieselbe That, in verschiedenen Kultursystemen vollbracht, ganz verschiedenen Wert haben, sowohl innerhalb eines und desselben Volkes, wie unter verschiedenen Völkern, das eine Mal wertvoll, das andere Mal verwerflich sein.

---

[1]) Übrigens möchte ich hier betonen, um nicht missverstanden zu werden, dass Windelband nicht etwa dieses behauptet hat. Ich hebe das nur hervor, um zu zeigen, dass auch ein solches wahres System der Ethik — im Gegensatz zu den systemlosen Aggregaten von „technischen Regeln“, die sich für Systeme ausgeben — keine materialen ethischen Bestimmungen beibringen kann, und ich hebe es besonders deswegen hervor, weil es Windelband nicht selbst hervorgehoben hat.

Was aber ein für alle Mal gerichtet ist, das ist die Gesinnung,[1] die sie vollbracht hat, und an sie appelliert man immer, auf sie kommt man immer wieder zurück, so sehr man seiner Theorie zu Liebe sich auch davon entfernt zu haben scheint. Ja auch die Theorie kann unversehens manchmal nicht umhin, zu dieser Instanz zurückzugreifen.[2])

[1]) Diese liefert die Direktive für unser Handeln. Wenn also Simmel (a. a. O. 2. Bd. S. 44) dem kategorischen Imperative die Fähigkeit abspricht, trotz seiner logisch allgemein geltenden Bestimmung, die ihm „seine unbedingte Anwendbarkeit sichert“, eine Direktive abzugeben, so trifft er das Materiale. Dieses kann aber überhaupt keine Verallgemeinerung erfahren. Das haben wir gezeigt; das Formale, die Gesinnung aber ist dieser wohl fähig in Gestalt des festen Glaubens und der festen Überzeugung, dass an unserer Stelle jeder sollte so handeln wollen wie wir. Dieser Glaube erfordert nicht, wie Simmel behauptet, die unmögliche Synthese, dass ich mich in der That mit einem andern, oder diesen mit mir identifiziere, in welchem Falle, wie Simmel richtig betont, thatsächlich kein Kriterium für den Wert meiner Handlung in jener Synthese liegt. Das alles wäre ja wieder nichts anderes als eine materiale Bestimmung, stünde also auf einem ganz anderen Boden, wie die formale Bestimmung, deren Sinn ist: ‚Handle aus Pflicht, aus Überzeugung, dann handelst du sittlich und dann kann deine Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden, weil aus Pflicht, aus Überzeugung jeder handeln soll‘.

[2]) Selbst Paulsen, der in seinem „System der Ethik“ diesem Gesichtspunkt sehr fern steht, definiert den guten Menschen als einen solchen, „der alle diejenigen Eigenschaften in sich vereinigt, worauf die Lösung aller Lebensaufgaben, soweit sie von seinem Willen abhängt, beruht“ (a. a. O. S. 173 Aufl. II). Freilich tritt das, ‚soweit es von seinem Willen abhängt‘, bei Paulsen gleich wieder ganz und gar in den Hintergrund. Die subjektive Tendenz schwindet vor dem materialen Endergebnis. Diese irrige Auffassung teilt die Erfolgsethik mit dem Eudaimonismus. Sie enthält im Prinzip consequenterweise die Forderung, alle Folgen unserer Handlungen in infinitum mit zu berechnen. In unseren Ausführungen über die Glückseligkeitslehre werden wir auf diesen Typus ethischer Theorien zurückzukommen haben.

Und so schliessen wir dieses Kapitel mit Luthers schönem Worte: „Eine gute fromme That macht nicht einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann macht eine gute fromme That.“[1])

[1]) Freiheit eines Christenmenschen.

2. Kapitel.

Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit.

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem."

Kant.

§ 5.

Die Thatsächlichkeit des Glückseligkeitsstrebens.

Wir werden alle also jenes absoluten Sollens als höchsten Gesetzes inne, das unser Thun und Lassen leitet und uns selbst unseren Wert bestimmt. Aber noch waltet eine andere Bestimmung, wenn auch nicht über uns, so doch in uns. Ein ewiger Drang, leitet auch sie unser Thun und Lassen nicht weniger als das Sittengesetz, ja sogar stärker in unserem wirklichen Leben. Bald absichtlich und klar bewusst, bald ohne offene Absicht und ohne klares Bewusstsein sind wir dieses Dranges Diener, und wir dienen ihm gern und freudig. Dieser

Drang ist das allen Wesen gemeinsame natürliche Streben nach Glückseligkeit. Mit ihm ist unser Wesen in seiner Wurzel verknüpft, eine unaustilgbare Vereinigung eingegangen. Es ist ein dem Menschen „durch seine endliche Natur selbst aufgedrungenes Problem". Jeder Wunsch ist sein Ausdruck. In jeder Gewohnheit des Einzelnen, in der Sitte der Gesellschaft, in dem, was vielen als das Höchste, wie in dem, was ihnen als das Gemeinste gilt: in Freundschaft und Liebe, in der Religiosität der Menge, wie in Feindschaft und Hass und Verbrechen können wir das Streben nach Glückseligkeit als bestimmenden Faktor antreffen. Ja auch da, wo wir uns am interesselosesten glauben, wo wir uns den Erden-Interessen am meisten entrückt wähnen, in Kunst und Wissenschaft fühlen wir uns seiner Macht und Gewalt dennoch unterworfen. Denn auch die Kunst beglückt uns, Glück und Befriedigung gewährt uns auch die Wissenschaft. Aus Neigung ergreifen wir sie, um unsere Neigung zu befriedigen. Wenn wir im Denken und Forschen nach Einsicht und Erkenntnis ringen, sind es nicht intellektuelle Bedürfnisse, die uns dazu treiben und deren Erfüllung uns ein kostbares Glück, wenn auch kein sinnliches, aber immerhin ein Glück bescheidet? Und zeigt uns das nicht deutlich der „alte, nie geschlichtete Zwist", wie Lotze[1]) ihn nennt, der „zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft" besteht? Wohin wir immer auch unsere Blicke richten, stets zeigt sich derselbe

---

[1]) Mikrokosmos Bd. 1 Einl.

Drang, dieselbe Macht nur in verschiedenen Formen, das immer gleiche Streben, das uns nur mannigfach bewegt und treibt: beglückt und befriedigt zu werden, glücklich zu sein.

Es begegnen sich also in uns zwei Strebungen. Die eine weist uns an, moralisch und tugendhaft zu sein, Moralität und Tugend ist ihr Ziel; die andere drängt uns, zufrieden und glücklich zu sein, ihr Ziel ist die Glückseligkeit. Und da erhebt sich die unabweisliche Frage: Wie verhalten sich beide zu einander? Sind es in der That zwei verschieden gerichtete Bestimmungen, denen wir uns unterstellt fühlen; oder sind sie nicht vielmehr im Grunde eines, sodass glücklich und tugendhaft sein eines und dasselbe ist, sodass wir nur tugendhaft sind, weil und insofern wir glücklich und nur glücklich, weil und insofern wir tugendhaft sind? Oder wenn sie von einander unterschieden sind, liegen sie dann mit einander in ewigem Kampfe, und können wir nicht tugendhaft sein, sobald wir glücklich und nicht glücklich, sobald wir tugendhaft sind? Oder endlich können beide, wenn sie auch nicht eines sind, doch neben einander, und wie können sie dann nebeneinander bestehen? Das sind Fragen, die sich nicht ohne weiteres abweisen lassen, und die uns unsere eigene Natur unaufhörlich aufdrängt. Versuchen wir ihre Lösung.

§ 6.

Die Unzulänglichkeit des Glückseligkeitsprinzip, als Moralprinzip zu dienen.

Sollten Tugend und Glückseligkeit eines und dasselbe sein, so müsste der Eudaimonismus fähig sein, zum Moralprinzip zu dienen. Es müsste für uns Pflicht sein, ein unbedingtes Pflichtgebot, nach Glückseligkeit zu streben. Das aber wird sich uns gleich als unmöglich erweisen. Denn die Glückseligkeit muss immer als ein wirklicher Zustand gedacht werden, sie wäre also ein Moralinhalt und könnte darum schon kein Prinzip abgeben. Ja ein eudaimonistisches Moralprinzip wird sich als eine direkte Ungereimtheit erweisen lassen, wie wir gleich sehen werden.

Es giebt zwei Ungereimtheiten, die einem Gebote anhaften können. Die erste besteht darin, dass es etwas verlangt, was sowieso geschieht; die zweite darin, dass es etwas befiehlt, was niemals geschehen kann. Jene macht das Gebot überflüssig und unnütz, diese macht es widersinnig. Beide Ungereimtheiten liegen nun im Eudaimonismus: Sollte er als Moralprinzip dienen, so müsste das eudaimonistische Sittengesetz uns gebieten, nach Glückseligkeit zu streben. Danach aber streben wir ganz von selbst, und das Gebot, es zu thun, wäre überflüssig. Deswegen kann Kant sagen: „Ein Gebot, dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht, denn man gebietet niemals jemandem das,

was er schon unausbleiblich von selbst will“[1]). Ferner aber müsste, wenn die Glückseligkeit unser Ziel und unsere Bestimmung wäre, unser Handeln, um sittlich zu sein, auf deren Verwirklichung angelegt werden. Da aber wäre es notwendig, dass sich auch immer ausmachen liesse, was uns wirklich beglückte, und dazu müsste man die unendliche Reihe der Folgen einer Handlung mit übersehen, eine Berechnung in infinitum anstellen können. Das aber ist ein Widerspruch in sich selbst, ganz abgesehen davon, dass wir selbst die allernächste Zukunft überhaupt nicht berechnen können. Darum könnte einer, selbst wenn ihn etwas zu beglücken schiene, niemals bestimmen, ob es ihn nicht vielmehr garnicht beglückt, und der Wonne des Augenblicks eine nicht endende Pein folgt, während es das wahre Moralprinzip niemals auf das materiale Endergebnis[2]), sondern nur auf die moralische Gesinnung abzusehen hat. Auch das finden wir von Kant deutlich ausgesprochen: „Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf gerichtete Regel auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen“[3]). Und unmittelbar

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 39.

[2]) Das ist darum auch der Einwand, den wir aller materialbestimmten Ethik überhaupt machen können, worauf wir bereits (S. 34 Anm. 2) hingewiesen haben.

[3]) a. a. O. S. 39.

darauf sagt Kant: „Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu thun, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht für jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die echt und rein sein muss, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen“[1]).

Damit hätten wir eigentlich schon die Probe der Zulänglichkeit des Eudaimonismus zum Moralprinzip gemacht, aus der seine Unzulänglichkeit als Ergebnis hervorging, und aus der es durchaus einleuchten muss, dass er als Moralprinzip nicht dienen kann. Wir werden ausserdem auch noch zeigen können, dass der Eudaimonismus als Moralprinzip gar nicht dienen darf, wenn man nicht, was nach den Ausführungen unseres ersten Kapitels sinnlos ist, alle Moral überhaupt leugnen wollte; dass der Eudaimonismus als Moralprinzip ein Widerspruch ist, und dass man also von einem eudaimonistischen Moralprinzip garnicht reden darf.

Um die Absurdität einer Behauptung aufzudecken, thut man gut, ihre Consequenzen zu ziehen. So wollen wir auch hier mit der Behauptung, die den Eudaimonismus als Moralprinzip aufstellt, verfahren. Da der Eudaimonismus als Moralprinzip uns nur zur Pflicht machen könnte, unserer Glückseligkeit nachzustreben, so ist jede Handlung moralisch und sittlich wertvoll, durch die wir dem

[1]) a. a. O. ebenda.

Streben nach unserer Glückseligkeit Ausdruck und Wirklichkeit geben, d. h. jede Handlung, durch die wir eine Neigung befriedigen. Jede Neigung ist ja dann der unmittelbare Ausdruck des Glückseligkeitsstrebens und hat als solcher sittlichen Wert, denn sie ist ja nichts anderes als das wirkliche, concrete Streben nach Glückseligkeit selbst. Da also der Eudaimonismus an eine über der Neigung stehende höhere Norm nicht appellieren will, so bleiben die Neigungen selbst als die einzigen Bestimmungsgründe für alles Handeln übrig; diese sind aber dann schlechthin sittlich, eben als der unmittelbare Ausdruck des Glückseligkeitsstrebens, ja als dieses wirkliche concrete Glückseligkeitsstreben selbst. Daraus folgt, dass es, wie keine einzige böse Neigung, so keine einzige böse Handlung geben könne.

Den Einwand, es gebe ausser der Neigung noch einen Bestimmungsgrund: die Abneigung; man könne also auch aus Abneigung handeln, und das sei das Unmoralische im Sinne des Eudaimonismus, diesen Einwand kann man kaum noch einen Einwand nennen, denn die Abneigung ist selbst eine Neigung, nur zu einem, einer anderen Neigung entgegengesetzten Gegenstande. Darum muss einem consequenten Eudaimonismus auch die Abneigung als moralisch, nicht als unmoralisch gelten.

Kurz es bleibt dabei: Etwas Böses kann es für den Eudaimonismus nicht geben. Das Böse wäre und bliebe eine blosse Fiktion, und unsere Welt wäre die denkbar beste. Wir lebten in einer herrlichen sittlichen Welt, weil ja nach Unglück von vornherein niemand trachtet. Jeder ist dem Glücke geneigt, er ist lauter und rein.

Und wie es sich vorhin als sinnlos erwies, zu gebieten, dass wir nach Glückseligkeit streben, weil wir das schon ganz von selbst thun, so erweist es sich jetzt als sinnlos, die Tugend zu gebieten, weil wir ja von vornherein tugendhaft sind. Was hätte das Sittengesetz für einen Zweck, gegenüber vollkommenen sittlichen Wesen? Wozu bedürfte es eines Moralprinzips, wenn wir garnicht anders als moralisch sein könnten? Der Eudaimonismus hebt sich als Moralprinzip selbst auf. Schopenhauer nennt den Optimismus überhaupt ruchlos. Wenn je ein Optimismus ruchlos ist, so ist es gewiss dieser sinnwidrige Optimismus der Glückseligkeitstheorie, der notwendig in deren Consequenz liegt.

Aber wir wollen noch eine andere, des Eudaimonismus ganz würdige Consequenz ziehen: Alle Neigungen, wissen wir, sollen in ihrem Werte von keiner über ihnen stehenden Instanz abhängig gemacht werden, sondern ihren Wert schon implicite in sich tragen, bloss weil sie Neigungen sind. Es hat darum jeder das Recht und die Pflicht zugleich — beide sind ja für ihn eines und dasselbe — seine Neigungen rücksichtslos durchzusetzen, denn Rücksicht ist ja immer schon eine Einschränkung der Neigungen und wäre widerspruchsvoller Weise vielleicht sogar unsittlich, trotzdem es keine Unsittlichkeit, ja darum auch faktisch gar keine Rücksicht geben kann. Dieser Anspruch müsste auch allgemeine Anerkennung fordern können, da ja der Eudaimonismus ein Prinzip sein soll. Nun können aber jenen Neigungen — es ist kein logischer Grund des Gegenteils da, und die Wirklichkeit zeigt es in tausend Gestalten — gerade wieder

andere Neigungen entgegenstehen mit demselben Rechte und derselben Pflicht der Durchsetzung. Beide müssten sich also auch aufheben und vernichten können, trotz ihres beiderseitigen sittlichen Wertes. Sie sollten also auch sich nicht durchsetzen dürfen, und auch dieser Anspruch müsste allgemeine Geltung fordern können. Das, was sein sollte, müsste auch nicht sein sollen, und was nicht sein sollte, müsste auch sein sollen. Ein Mehr von Absurdität ist wohl nicht möglich. Der Eudaimonismus steht „jenseits von Gut und Böse“ und er steht auch jenseits von Wahr und Falsch. Der Eudaimonismus [1]), als Moralprinzip consequent zu Ende gedacht,

[1]) Von Seiten des Eudaimonismus ist es daher ein wenigstens aus Gründen der Consequenz höchst anerkennenswertes Zugeständnis, das Bentham in den Worten macht: „Es ist höcht unnütz, überhaupt noch von Pflicht zu reden.“ Bentham ist daher weder zu der Consequenz gedrängt, dass jede Handlung gut sei, noch zu der, dass jeder das Recht und die Pflicht zukomme, sich durchzusetzen, weil für ihn eigentlich eine Handlung weder gut noch böse ist. Mit dem Begriff der Pflicht wird für ihn jede moralische Wertung von Gut und Böse hinfällig. Jedermann besorgt, nach ihm, sein Glück, der eine mit mehr, der andere mit weniger Erfolg, weil mit mehr oder weniger Einsicht. Und das Misslingen in diesem Streben ist für Bentham keine moralische Schlechtigkeit, sondern nur eine geistige Unfähigkeit, bestehend in einem „Rechenfehler“. Wie bei Descartes der Irrtum zur Sünde, so wird bei Bentham die Sünde zum Irrtum. Ein Moralprinzip im Sinne eines allgemeingiltigen Sittengesetzes und Pflichtgebotes ist also der Eudaimonismus garnicht, und darum wird er nur dadurch getroffen, dass es überhaupt widersinnig ist, die Pflicht und die Verantwortlichkeit zu leugnen, und dadurch, dass sich die von Bentham angestrebte Berechnungsmethode nicht durchführen lässt, weil sie in infinitum gehen müsste, eine Unmöglichkeit, an der, wie wir gezeigt haben, alle Erfolgsethik überhaupt scheitern muss.

richtet sich selbst; die Vernunft schneidet ihn in der Wurzel ab, damit aber auch alle seine besonderen Ausläufer, Äste und Zweige, die alle von derselben Wurzel ausgegangen sind.

Alle seine besonderen Formen fussen auf seinem an sich haltlosen Prinzip, sind darum selbst haltlos. Darin sind sie unter sich gleich, verschieden nur durch die Verschiedenheit der neu hinzutretenden Inconsequenzen.

§ 7.

Der vermeintliche Rigorismus der kritischen Ethik überhaupt.

Unglück scheint des Menschen Los: Nach Glück zu streben treibt uns unsere Natur, aber verbietet uns die Moral. Der Lust bedürftig sind wir immer, der Lust teilhaftig sollen wir niemals sein. Ist es nicht das, was sich aus unserer Moralauffassung ergiebt? Entzweit sie uns also nicht mit uns selbst, ist sie darum nicht Härte und Grausamkeit, nicht „rigoristisch“ im schlimmsten Sinne? Der Gedanke scheint sich uns in der That aufzudrängen, und gar manchem drängt er sich wirklich auf, sobald er nur von kritischer Ethik, vom kategorischen Imperative, von einem allgemeingültigen Sollen hört. Aber ist er auch wirklich eine notwendige Consequenz; oder ist er vielleicht nur ihre vermeintliche Folge?

Auch die kritische Ethik scheidet durchaus nicht alle Lust und Freude aus unserem Dasein aus, denn es ist doch ein Unterschied: zum Prinzip der Moral nicht gelten können und gänzlich unmoralisch sein. In Wahrheit nämlich verbietet die kritische Ethik ebenso-

wenig nach Lust zu streben, wie sie es gebietet. Denn die Glückseligkeit als die Verwirklichung des einzelnen wirklichen Strebens muss immer als ein wirklicher Zustand gedacht werden, und darum ist sie dem Moralgesetze gegenüber selbst nur Inhalt. Und da hat nun unsere Untersuchung hinlänglich gezeigt, dass die Moral niemals starre Inhalte in sich aufnehmen kann, dass ein Inhalt unter verschiedenen Umständen, d. h. unter verschiedenen Beziehungen auf das Sittengesetz verschieden gewertet wird, dass er das eine Mal sittlich wertvoll, das andere Mal verwerflich sein kann. Er kann darum nie zum Moralprinzip dienen, ist jedoch als Inhalt keineswegs vom Sittengesetze ausgeschlossen. Genau so verhält es sich mit der Glückseligkeit, eben weil sie ein Inhalt für das Moralgesetz wäre, der als solcher nie zum Prinzip dienen darf, und es auch garnicht kann. So ist also die Glückseligkeit im einzelnen wirklichen Falle garnicht ausgeschlossen, d. h. im einzelnen Falle, in dem und für den allein sie verwirklicht werden kann, ohne dass man es dabei auf seine Folgen und die Verwirklichung der Glückseligkeit überhaupt abzusehen braucht. Wie jeder Inhalt, so empfängt auch sie die Bestimmung ihres Wertes vom absoluten Sollen, verschieden je nach der Verschiedenheit der Bedingungen und Umstände, d. h. verschieden nach der Gesinnung, die uns bei dieser Bestimmung leitet. Darum also schliesst Moral und Ethik noch nicht unser Streben nach Glückseligkeit aus, sie schliesst nicht alle Lust und Freude aus als einen bestimmten Inhalt. Von vornherein nur lässt das kritische Moralprinzip deren Wert unbestimmt, und nur das schliesst

sie aus, dass Lust und Glück zum Prinzip der Moral selbst erhoben werden.

So hart und streng, so grausam und rigoristisch ist also die kritische Ethik, welche die einzig mögliche Ethik ist, nicht, und zwar um so weniger, als sie selbst eine bestimmte Art von Lust gerade involviert. Wir haben vorhin [1]) eine für diese Überlegung höchst wichtige und folgenreiche Betrachtung bereits ausgeführt, d. h. wir haben gesehen, wie gerade in der modernen Philosophie wieder das Bewusstsein zur Geltung gelangt, dass auch in der Spekulation, im „rein Theoretischen“ ein praktisches Moment nicht fehlt, ja dass als die Basis alles Theoretischen das Praktische anerkannt werden muss. Billigung und Missbilligung sind die bestimmenden Momente des Urteilens und der Urteilsthätigkeit nach Windelband [2]); und Rickert [2]) sieht in dem Erkennen sogar einen „Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle, d. h. durch Lust und Unlust“. Aber diese Bestimmung des Praktischen durch Gefühle, die in seiner Verbindung mit dem Theoretischen stattfindet, findet erst recht statt auf seinem eigenen Gebiete. Denn sie gilt ja auf dem theoretischen Gebiete nur wegen des praktischen Grundzugs der Erkenntnis-Thätigkeit, des spontanen thätigen Verhaltens des erkennenden Subjekts. Wir können also die gleiche Überlegung auch auf das rein Praktische übertragen, oder besser: auf das rein Praktische, von dem sie hergeleitet ist, wieder zurücklenken und sie hier

---

[1]) im 2 §.

[2]) vergl. ebenfalls § 2.

anwenden: Wie auf dem Gebiete des Theoretischen die inhaltsbestimmende Urteilsentscheidung mit der Anerkennung des Inhalts eine Billigung bei sich führt, die eine Lust an seiner Geltung ausdrückt, so führt auch auf dem Gebiete des Praktischen die inhaltsbestimmende That-Entscheidung mit dem Anspruch auf allgemeine Anerkennung eine Billigung bei sich, die ebenfalls eine Lust an ihrer Geltung involviert. Sie ist uns, eben weil sie gelten soll, wertvoll, und jeder Wert führt Freude und Lust mit sich, im Theoretischen wie im Praktischen. Jede sittliche That also, die auftritt mit dem Anspruch zu gelten, anerkannt zu werden, ist von dem Bewusstsein ihres Wertes und darum von einer Lust begleitet. Allerdings ist das eine andere „Lust“, als die wir sonst unter Lust zu verstehen gewöhnt sind. Es ist eine rein praktische Lust, eine Lust am allgemein giltigen Werte. Aber mag diese Lust auch eine ganz besondere, bestimmte Lust sein, eine Lust ist sie doch. Und so werden wir an ihr inne, dass das Moralgesetz in Wahrheit die Lust von vornherein nicht nur nicht ausschliesst, sondern eine ganz bestimmte, reine Lust involviert.[1]).

Aber diese Reinheit und diese Bestimmtheit der Lust unterscheidet sie auch wieder auf das strengste von derjenigen Lust, die sich der Eudaimonismus zum Ziele setzt, denn dessen Lust ist eben keine bestimmte, sondern die Lust überhaupt. Er sieht es nicht ab auf eine bestimmte, spezifische, sondern auf eine quantitative Lust, nicht auf

[1]) Inwieweit auch Kant schon darauf hinweist, werden wir im folgenden Paragraphen sehen.

die Lust am praktischen Wert, sondern auf den quantitativen Wert der Lust. Dadurch also unterscheiden sich beide, dass es im Eudaimonismus überhaupt auf die Lust abgesehen ist. Für ihn beruht die Maxime auf der Lust, während die Lust am praktischen Wert auf der Maxime beruht. Für den Eudaimonismus ist die Lust das Motiv, das Ziel und der Zweck und der Inhalt der Handlung, die Wert-Lust dagegen ist bloss eine Folge der sittlichen Handlung, der Bestimmung des reinen Sollens, nie aber kann sie selbst Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung sein. Sie müsste sich selbst aufheben, wäre sie nicht lediglich bestimmte Folge des Moralgesetzes selbst. Denn der Handlung, die nur begangen würde, um dieser Lust teilhaft zu werden, wäre gerade diese Lust versagt, denn eben diese Wert-Lust der moralischen Billigung tritt nur ein, wenn die Handlung in Rücksicht auf das Sittengesetz vollbracht wird, nicht aber wenn auf jene Lust spekuliert wird.

Gar manchem mag das allerdings ein schwacher Trost scheinen, denn jene zarte Lust der Billigung dünkt ihm nur ein Schatten aller der möglichen robusten Lust, ja unendlich viel seltener mag er jener inne werden, als dieser. Ist doch die reinmoralische That selbst viel seltener als diejenige, die sich die Erlangung der eigenen Glückseligkeit zum Zwecke setzt. Aber auch hier, — das haben wir gleich betont, als wir die Rigorismus-Frage aufwarfen, — ist in Wahrheit die formale Ethik nicht so rigoristisch, um auf allen Glücks und aller Lust Vernichtung aus zu sein. Sie lässt sie nur als Prinzip nicht gelten, und das, wie wir gesehen haben, mit vollem Recht,

bestimmt jedoch über ihren Wert und Unwert garnichts, sondern macht diese abhängig von den Beziehungen, in die unser Streben nach Glückseligkeit zu dem Moralgesetze selbst tritt.

Nun können wir ganz allgemein nach den überhaupt möglichen Beziehungen zwischen beiden, zwischen Moral und Neigung fragen: Und dann zeigt sich:

I. Das Moralgesetz und die Neigungen können sich ohne alles gegenseitige Verhältnis geltend machen, dann bestimmt uns:
   1. das Sittengesetz für sich, und die Handlung ist schlechthin moralisch.
   2. die Neigung für sich, ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz, also ohne ihm gemäss oder zuwider zu sein. Die Handlung ist dann weder geboten, noch verboten und fällt ausserhalb aller sittlichen Beurteilung.

II. Sittengesetz und Neigung können zugleich in einer und derselben Handlung sich durchsetzen, und zwar entweder in derselben, oder in entgegengesetzter Richtung:
   1. wenn in derselben Richtung also so, dass die Handlung sowohl vom Sittengesetze geboten würde, als auch einer Neigung entspräche, so ist wieder zu unterscheiden, ob diese gleiche Richtung eine zufällige ist und in Wahrheit nicht beide tendieren oder ob faktisch beide wirksam sind.
      A. Ist sie eine zufällige, dann kann:
         a) die Neigung für sich zu einer Handlung führen, die zwar auch das Sittengesetz gebietet, die aber das handelnde Subjekt nicht auf dieses Gebot hin, sondern nur unter dem Antriebe seiner Neigung vollbracht hat. Diese Handlung ist weder moralisch, noch unmoralisch — Wertungen, die ja nur in Rücksicht auf das Sittengesetz Sinn haben — sondern nach Kants Bezeichnung bloss legal. Sie kommt der gleich, die ohne alle Beziehung auf das Sittengesetz geschieht, denn ihre Übereinstimmung mit diesem ist ja nur zufällig.
         b) Es kann auch genau das umgekehrte Verhältnis stattfinden, wenn nämlich die Handlung von der Vorstellung des Sittengesetzes ausgeht, ohne dass sie von einer Neigung motiviert, zufällig in ihrer Vollbringung aber mit einer sinnlichen Lust als der Befriedigung einer Neigung verbunden ist, deren aber das handelnde Subjekt, als es sich zur Handlung entschloss, nicht inne war, vielleicht nicht inne werden konnte. Diese Handlung ist ebenfalls schlechthin sittlich.
      B. Nun können aber auch Neigungen und Sittengesetz faktisch beide zugleich die Handlung motivieren. Dann ist nur eines möglich: Die Handlung hat sittlichen Wert, allerdings in den verschiedensten Graden; von der niedrigsten Stufe über der legalen, bis zur schlechthin aus Pflicht erfolgenden.[1]) Dazu wäre auch der

[1]) Gegen diese Behauptung kann man nicht einwenden: Wäre in ihr die Neigung nicht mit thätig gewesen, so könnte sie ja unter-

Fall zu rechnen, dass wir Neigungen nachgeben, deren Befolgung zugleich Pflicht für uns ist, dass, wie Kant sich ausdrückt, „die Glückseligkeit als Mittel zur Tugend zu erstreben selbst Pflicht“ wäre.

2. Sittengesetz und Neigung können endlich die entgegengesetzte Richtung haben, sie können mit einander in Konflikt geraten. Für die moralische Wertung sind hier zwei Handlungen möglich:
   A. Aus jenem Konflikte kann die Pflicht als Siegerin über die Neigung hervorgehen. Wir handeln moralisch, trotz einer daraus erwachsenden Unlust.[1])
   B. Wir können der Neigung nachgeben wider die Bestimmung des Sittengesetzes, dann handeln wir schlechthin unmoralisch.

Damit ist die Disjunktion dieser Verhältnisse erschöpft, denn von einem zufälligen Widersprechen der Handlung dem Sittengesetze gegenüber und einem zufälligen Entsprechen der Neigung gegenüber und umgekehrt kann nicht die Rede sein, weil von einem von beiden eine Handlung ja immer motiviert sein muss.

blieben sein. Denn wäre das, so fiele sie eben aus dieser Beurteilungskategorie heraus, und ihre Unterlassung wäre entweder legal, nämlich wenn uns auch das Pflichtbewusstsein nicht zu ihr bestimmt hätte, oder sie wäre, wenn dieses sie uns auferlegt hätte, ohne dass wir sie aber vollbrächten, unmoralisch, weil dann ihre Unterlassung durch ein pflichtenwidriges Gegenmotiv bestimmt sein müsste. Diesen Fall haben wir noch zu erwähnen.

[1]) Das ist die Handlung, welche die populäre Ausdrucksweise als verdienstlich bezeichnet.

Es hat sich also aufs klarste erwiesen, dass die formale Ethik keineswegs so rigoristisch ist, wie man sie oft genug hinstellt. Von den möglichen Beziehungen, in die die Neigung zum Sittengesetze treten kann, gilt ihr nur ein Fall als unmoralisch schlechthin und zwar der, den jeder vernünftige Mensch, selbst von bloss „gesundem Verstande“ dafür ansieht: dass nämlich die Pflicht der Neigung, das Sittengesetz der Glückseligkeit untergeordnet wird; in allem anderen lässt sie die Neigung gewähren, nur soll sich diese nicht bloss für sich schon als Pflicht ausgeben. Sie schliesst also die Lust nicht aus; in einer Rücksicht nur beschränkt sie sie, in anderer aber involviert sie sie unmittelbar.

In der Geschichte der Philosophie ist es Kants gewaltige That, die zum ersten Male die ganze Haltlosigkeit und Schwäche des Eudaimonismus aufgedeckt und sie als Prinzip aus der Ethik verwiesen hat, ohne aber jede Neigung an sich schon für verwerflich zu erklären. Ganz stimmen wir also im Grunde mit Kant überein. Wir wollen das noch deutlich zeigen.

§ 8.

Der vermeintliche Rigorismus der Kantischen Ethik insbesondere.

Wir können uns hier eng an unsere vorhergehende Untersuchung anlehnen. Denn auch aus der Moralauffassung Kants werden wir genau ersehen können, dass auch er die Glückseligkeit als sittliches Prinzip zwar

nicht gelten lässt, dass er aber darum noch nicht alle Neigungen und alle Lust als solche für unmoralisch und verwerflich erklärt.

Als Moralprinzip also weist Kant das Glückseligkeitsprinzip ab: Alle materialen Prinzipien können kein Moralprinzip abgeben, denn sie sind niemals a priori bestimmend, sondern empirisch bestimmt. Das Glückseligkeitsprinzip ist material. Also kann es nie zum Moralprinzip dienen. Das ist in Kürze die Hauptargumentation[1]) Kants.

Aber auch darauf weist Kant hin, worin wir die beiden Grundungereimtheiten eines Gebotes überhaupt erkannt haben, und wenn er auch nicht ausdrücklich sagt, dass es die beiden Grundungereimtheiten sind, die überhaupt einem Gebote anhaften können, so zeigt er doch, dass sie das eudaimonistische Moralprinzip treffen, weswegen es eben kein Moralprinzip sein kann. Denn, wie bereits[2]) erwähnt, betont Kant, dass es uns nämlich erstens etwas gebieten würde, wonach wir sowieso streben, und zweitens etwas, zu dessen Realisierung wir doch nicht imstande sind.

Dass dieser prinzipielle Standpunkt aber noch nicht das Streben nach Glückseligkeit überhaupt verbietet und unmöglich macht, haben wir bereits hinlänglich gezeigt. Wenn also auch Kant den Eudaimonismus als Moralprinzip nicht gelten lässt, und wie aus unseren Ausführungen einleuchten muss, mit Recht nicht gelten lässt,

[1]) a. a. O. S. 20 ff.

[2]) Wir haben auf diese Stellungnahme Kants bereits im § 6 S. 39 ff. hingewiesen.

so hat er damit noch keineswegs behauptet, dass von vornherein jede einzelne Lust und Neigung unsittlich sei. Sehr richtig betont daher H. Schwarz: „In Kants Rationalismus ist der Rigorismus nicht analytisch enthalten". [1])

Wir können aber noch weiter gehen und sagen: Rigorismus ist in Kants Ethik[2]) überhaupt nicht enthalten, auch nicht willkürlich und vom Prinzip unabhängig hineingedrängt worden. Die Behauptung, Kant habe gelehrt, dass alle Neigungen an sich unmoralisch und verwerflich seien, ist gerade so ungereimt und thöricht, wie die, er habe verlangt, man dürfe nur aus Abneigung handeln. Die Neigungen als solche sind nach Kant für die moralische Wertung gleichgiltig; sie haben an sich keine Beziehung

[1]) Kantstudien 1898 „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik. Eine kritisch-systematische Studie von Dr. H. Schwarz, Privatdozent an der Universität Halle". S. 50. In seinem später erschienenen Buche „Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage" S. 320 ff., begegnet uns, nur in verkürzter Darstellung, dieselbe Auffassung von Schwarz, zu der wir hier Stellung nehmen. Mit dem Rationalismus meint Schwarz das Vernunftsprinzip der kritischen Philosophie. Er müsste demnach Kritizismus und Rationalismus gleichsetzen, was nun allerdings dem historischen Sprachgebrauch nicht entspricht. Da man aber vom Standpunkte der kritischen Philosophie unter Vernunft nichts anderes als den Inbegriff der normativen Bestimmungen versteht, so ist, wenn Schwarz gegen den Rationalismus im Sinne des Kritizismus sich ablehnend verhält (S. 63), garnicht abzusehen, wie man eigentlich zu Normen gelangen könnte, wenn nicht durch Vernunft.

[2]) Nur um seine Ethik handelt es sich für uns, d. h. ob und wieweit Kant als Persönlichkeit rigoristisch dachte, geht unsere Untersuchung nichts an. Durch diese Unterscheidung glaube ich auch mit Schwarz zu einer gewissen Einstimmigkeit gelangen zu können.

auf das Sittengesetz. Diese kommt immer nur dem Grundsatze des handelnden Subjekts zu. Das Böse in der menschlichen Natur sind nicht die Neigungen an sich, gerade so wenig, wie der Wille an sich, sondern nur die Maxime, die beide zu einander in Beziehung durch Widerspruch dem Sittengesetze gegenüber setzen kann. Ebensowenig wie „in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“,[1]) d. h. im reinen Willen, kann der Grund des Bösen, „wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, dass diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben), so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrifft, mithin in ihm als einem freihandelnden Wesen angetroffen wird, als selbstverschuldet ihm muss zugerechnet werden können“.[2]) — — „Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen; welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.“[3]) Folglich

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 194.
[2]) Ebenda.
[3]) a. a. O. S. 197.

sind die natürlichen Neigungen „an sich unschuldig“,[1]) sie sind völlig „unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen“;[2]) liegt doch das Böse „nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime“. . . . Und es besteht darin, „dass man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind“.[3]) Das ist doch wahrlich von Kant deutlich genug gesprochen!

Damit ist uns nun auch das Grundverhältnis zwischen Moralität und Glückseligkeit, zwischen Pflicht und Neigung von Kant vollkommen klar gekennzeichnet. Es treten dabei drei Gesichtspunkte hervor: Erstens: Sittlich handeln wir schlechthin dann und nur dann, wenn unsere Maxime bestimmt ist durch das Moralgesetz selbst, wenn wir handeln „aus Pflicht“.[4]) Denn einer Handlung können wir doch nur dann moralischen Wert beilegen, wenn sie selbst aus moralischer Gesinnung entsprungen ist. Das folgt unmittelbar aus dem Moralprinzip und muss auch dem allernaivsten Verstande einleuchten. Einer Handlung, die ohne Rücksicht auf das Moralgesetz, ohne alle moralische Gesinnung vollbracht wird, moralischen Wert beizulegen, ist absolut sinnlos. Und mag sie uns aus anderen Gründen noch so gefallen, aus moralischen Gründen erlangt sie unsere Billigung nicht, eben weil sie nicht sittlich bestimmt ist. Aber sie ist — und das ist

[1]) a. a. O. S. 220.
[2]) Ebenda.
[3]) Ebenda Anm.
[4]) Kritik der praktischen Vernunft Seite 194.

der zweite Gesichtspunkt — darum noch nicht unmoralisch. Das wäre sie nur, wenn wir uns durch sie zu dem Sittengesetze in Widerspruch setzen würden, wenn sie von diesem schlechthin verboten wäre und wir sie trotzdem thäten. Auf dem Gebiete der vom Moralgesetze weder gebotenen noch verbotenen Handlungen hat also die Neigung freies Spiel. Nur da — und das endlich ist das dritte — wo die Neigungen „zur Übertretung anreizen", sollen wir ihnen widerstehen, sie dem Moralgesetze unterordnen, sie einschränken. Denn dann, aber auch nur dann, handeln wir unmoralisch, wenn wir uns die Einschränkung unserer Neigungen durch das Sittengesetz nicht wollen gefallen lassen. Kurz und deutlich zusammengefasst geben uns diese drei Gesichtspunkte folgende Worte Kants: „Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt".[1]) Auf diese Erklärung Kants beruft sich auch Schwarz, um mit Recht zu betonen, dass im Moralprinzip Kants der Rigorismus nicht „analytisch enthalten" ist. Denn „sicherlich wird kein Mensch," so führt Schwarz[2]) aus, „in der hier von Kant aufgestellten

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 185.

[2]) a. a. O. S. 61. Wenn Schwarz hierin keinen Rigorismus sieht, so hat er zweifellos damit Recht. Wenn er aber andererseits eine Ethik schon für rigoristisch erklärt, die die Neigungen im Kampfe mit dem sittlichen Gebote erscheinen lässt, so ist dem gegenüber doch zu bemerken, dass dieser Kampf auch nach dem Moralprinzip Kants eintreten kann, und dass seine Möglichkeit die von Schwarz selbst anerkannte Forderung der Disziplinierung der Neigungen involviert, wenn auch nicht jede Neigung zum Widerspruch mit der Pflicht zu führen braucht.

Aber vor allem kann auch von keinem Entgegenkommen zwischen Pflicht und Neigung die Rede sein, trotz, ja gerade wegen des nichtrigoristischen Moralprinzips. Denn an sich sind die Neigungen zwar nicht unsittlich, aber sie sind auch nicht sittlich, zwischen ihnen und der moralischen Bestimmung besteht ein prinzipieller Unterschied. Durch jenes „Entgegenkommen" hält Schwarz sich die Möglichkeit offen, nach altem Brauch in Kant wieder den Rigoristen zu sehen, aber er thut das auf Kosten der Consequenz. Denn der Begriff des „Entgegenkommens" schiebt den Neigungen heimlich einen moralischen Wert unter, der gerade durch das kritisch-ethische Prinzip ausgeschlossen ist. Consequenterweise hätte Schwarz also Kant überhaupt nicht als Rigoristen ansehen dürfen, oder ihn schon im Prinzip dafür erklären müssen, welches letztere er aber selbst für unrichtig hält. Und das mit Recht!

Forderung, dass die Neigungen sich eine Disziplinierung durch die moralisch gebietende Vernunft gefallen lassen müssen, ethischen Rigorismus finden". Mögen also die Neigungen an sich „unverwerflich" und „unschuldig" sein, ebendarum sind sie auch noch nicht moralisch, und allein die Gesinnung giebt der Handlung moralischen Wert, in der die Neigungen selbst werden dem Moralgesetze untergeordnet werden können. Das und nichts anderes bedeutet auch die Formulierung des Pflichtbegriffs bei Kant![1]) „Pflicht ist Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck," und wir brauchen an ihr, als rigoristisch, keineswegs Anstoss zu nehmen,[2]) wenn wir nur immer das Moralprinzip selbst vor Augen haben. Für dieses kommt es nur auf die Maxime an, und das bedeutet das

[1]) Methaphysik der Sitten.

[2]) Gerade an dieser Bestimmung stösst sich Schwarz und erklärt sie für rigoristisch, a. a. O. S. 60.

„ungern“. Der Zweck soll „ungern genommen“ sein, heisst nur, dass nicht die Neigung ihn bestimmt haben könne, ohne Rücksicht auf das Sittengesetz, damit er moralisch gewertet werde, sondern dass er von der sittlichen Gesinnung, dem Moralgesetze selbst gesetzt sein müsse. Denn eine Handlung, die nicht aus Neigung geschieht, kann nur aus Pflicht geschehen, weil ein Drittes ausser der Neigung und der Pflicht uns nicht bestimmen kann. Und so wird durch jene Bestimmung des Zwecks, nach der er „ungern genommen“, nicht aus Neigung gesetzt sein soll, nichts anderes bezeichnet, als die moralische Gesinnung. Darum heisst jene andere Bestimmung der Pflicht, die mit dieser unserer Erklärung durchaus übereinstimmt: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz.“ [1]) Beide Begriffsbestimmungen erklären sich wechselseitig.

Wenn Kant ferner damit im engsten Zusammenhange — wenigstens was den Sinn anlangt — sagt, dass „wir a priori einsehen, dass das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, dass es allen Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann“, [2]) so klingt das allerdings recht rigoristisch. Um aber diesen Ausspruch richtig zu verstehen, darf man auch die Einschränkung: „sofern sie (scil. die Neigungen) jenem Gesetze zuwider sein könnten“, [3]) nicht übersehen. Denn so begreifen wir wieder, wie die reine praktische Vernunft „der Eigen-

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 18.
[2]) Kritik der praktischen Vernunft S. 184.
[3]) Ebenda S. 184.

liebe bloss Abbruch“ thut, indem sie diese nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt“. [1]) Aber dann begreifen wir zugleich, dass Kant das sittliche Handeln nicht etwa bloss unter der Bedingung endlosen Schmerzes für möglich hält, und dass er nicht jeden Zustand, der frei von Schmerz, oder vielleicht die Befriedigeng einer Neigung wäre, ebendarum schon für unsittlich erklärt. Denn nur dann bewirkt das Moralgesetz Schmerz, wenn es die Neigungen, sofern sie „zur Übertretung anreizen“ und „jenem Gesetze zuwider sein könnten“, einschränkt. Das aber heisst noch nicht, dass alle Neigungen jenem Gesetze zuwider sind und wirklich zu seiner Übertretung anreizen.

Hier jedoch scheinen uns Kants eigene Worte zu widersprechen: „Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nicht anders denken als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen,

[1]) Ebenda S. 185, vergl. oben S. 58 f.

als wenn er sie, mit Hindernissen ringend, und unter den grösstmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich vorstellt.“ [1]) Wenn irgendwo, so scheint ganz besonders hier der Rigorismus Kants nicht etwa bloss in religionsphilosophischer, sondern gerade in ethischer Beziehung auf's klarste hervorzutreten. Soll doch die moralische Stärke durch Hindernisse, Anfechtungen und Leiden erprobt werden, damit wir uns von ihr überzeugen lassen. Aber auch hier scheint es nur so. Denn in Wahrheit drückt Kant hier gar keine sittliche Normbestimmung, sondern nur eine menschliche Vorstellungsweise aus, nach der wir Menschen — und wer möchte das leugnen! — für die moralische Kraft und Festigkeit des Nächsten, wohl im Hinblick auf unsere eigene Schwäche, nur dann völlige Gewähr zu haben glauben, wenn wir ihn in der That aus allen Versuchungen haben siegreich hervorgehen, in allen Leiden sich bewähren sehen. Keineswegs aber wird damit behauptet, dass die Moral, die sittliche Norm als solche die Forderung stellt, dass der Mensch thatsächlich allen diesen Versuchungen und Leiden sollte unterzogen werden. Als sittliche Forderung, als Gebot des Sittengesetzes ist diese menschliche Vorstellungsweise also nicht anzusehen, und auch Kant hat sie dafür nicht angesehen. Er betrachtet sie als „eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: dass wir uns keinen moralischen Wert von Belang an den Handlungen einer

---

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 224—225.

Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Äusserungen auf menschliche Weise vorstellig zu machen; ob zwar damit nicht behauptet werden will, dass es an sich (κατ᾽ ἀλήθειαν) auch so bewandt sei. [1]) Kant spricht also hier von einer Vorstellungs-, keiner Wertungsweise. Und nur auf diese käme es für ethischen Rigorismus an. So bleibt es dabei, was wir vorhin schon deutlich gemacht hatten: Das, was der Handlung ihren Wert giebt, ist die sittliche Maxime, die moralische Gesinnung, nicht die sinnliche Neigung. Darum ist aber die Neigung noch nicht verwerflich, sondern „an sich unschuldig“, nnd nicht jede Neigung ist dem Sittengesetze zuwider, so dass wir uns von ihr nicht bestimmen lassen dürften. Nur von denen dürfen wir uns nicht bestimmen lassen, die uns wirklich in einen Gegensatz zum Moralgesetz brächten. Denn unsere Maxime darf das Sittengesetz nicht der Eigenliebe unterordnen, sondern sie soll diese auf die Bedingung der Übereinstimmung mit jenem einschränken.

Haben wir auf Grund dieser mehr negativen — weil die Neigung bloss als nicht-unsittlich kennzeichnenden — Bestimmung des Verhältnisses der Glückseligkeit zur Sittlichkeit keine Veranlassung, in Kants Ethik Rigorismus zu sehen, so wird uns eine für die Neigung mehr positive Bestimmung Kants, nämlich die: dass es sogar Pflicht sein könne, nach Glückseligkeit zu streben und seiner Neigung nachzugeben, noch völlig von der Unstatthaftigkeit überzeugen, Kant ethischen Rigorismus vor-

---

[1]) Ebenda S. 228—229 (Anm.).

zuwerfen. Die Glückseligkeit, so lehrt Kant, kann als Mittel zur Tugend dienen, sofern sie uns der Versuchungen enthebt und uns sogar zur Pflicht befähigt. Dann ist es selbst Pflicht, nach Glückseligkeit zu streben. „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine grosse Versuchung zur Übertretung der Pflicht werden.“ . . . .[1]) Es bleibt also unter gewissen Bedingungen selbst „ein Gesetz übrig, seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“.[2]) Oder, wie Kant diesen Gedanken noch deutlicher ausführt: Die „Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, teils weil sie Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.“[3]) Deutlicher als an dieser Stelle kann es nicht zum Aus-

[1]) Grundlegung zur Methaphysik der Sitten S. 17.
[2]) Ebenda
[3]) Kritik der praktischen Vernunft S. 209.

druck kommen, in welches Verhältnis Kant Pflicht und Neigung zu einander setzt, und dass seine Ethik nicht rigoristisch ist. Aber sehr genau hat man auf die Unterscheidung der Unmittelbarkeit und der Mittelbarkeit der Bestimmung oder besser: des Prinzips vom einzelnen Falle zu achten, um Kant nicht arg misszuverstehen.[1])

Noch ein für die Frage nach dem Rigorismus der Kantischen Ethik höchst bedeutsames Moment haben

[1]) Schwarz sieht a. a. O. S. 67 in der Behauptung Kants, es könne sogar Pflicht sein, nach Glückseligkeit zu streben und in der anderen, es sei thöricht jemandem zu gebieten, was er schon ganz von selbst will, einen „unversöhnbaren Widerspruch“. Auch gilt ihm Kants Argument, es sei thöricht jemandem zu gebieten, was er schon ganz von selbst will, als „schwach“. Ganz davon aber abgesehen, dass es wider eine Behauptung kein kräftigeres Argument giebt, als die Aufdeckung ihrer Sinnlosigkeit, macht sich Kant auch eines Widerspruchs nicht schuldig. Denn wir haben eben die unmittelbare von der mittelbaren Bestimmung, das Prinzip von dem einzelnen Fall oder dem einzelnen Inhalt zu unterscheiden. Und darum hat Kant, wenn er sagt, es sei thöricht, etwas zu gebieten, was jeder sowieso thut, ebenso Recht, wie wenn er „in gewissem Betracht“ d. h. in einzelnem besonderen Falle es für möglich erklärt, dass das Streben nach Glückseligkeit sogar moralisch sein könne. Nach Glückseligkeit überhaupt streben wir von unserer ganzen Natur aus schon, wir wünschen glücklich zu sein. Und darum hat ein Gebot, darnach zu streben, keinen Sinn mehr. Nicht aber bemühen wir uns von vornherein um einen ganzen bestimmten Fall, in dem wir die Glückseligkeit zu einem ganzen bestimmten, einzelnen Inhalt des Pflichtgesetzes machen könnten und sollten. Nicht von vornherein z. B. strebt jeder, der es sollte, danach, sich auf redlichem Wege ein Einkommen zu erwerben, das ihn über Versuchungen hinwegsetzte, und befähigter zur Pflichterfüllung machte, mancher macht sich lieber durch einen mühelosen Betrug glücklich, selbst wenn er ihn für sittlich verwerflich erkennt.

wir zu erörtern. Das ist der Begriff der Achtung. Auch hier scheint für die mangelhafte Unterscheidung ein Widerspruch vorzuliegen, der in Wahrheit nicht vorhanden ist. Denn Kant sieht die Achtung als eine positive Wirkung des Sittengesetzes im Gefühle an, trotzdem er sagt, dass für dieses „Gesetz gar kein Gefühl stattfindet". Allein hier ist wohl zu unterscheiden. Das eine Mal ist ein „pathologisches" Gefühl gemeint, das andere Mal ein praktisches, ein „moralisches Gefühl".[1]) Ein solches ist die Achtung. Und wohl zu unterscheiden ist ferner, ob die Maxime auf das Gefühl gegründet wird, wie im Eudaimonismus, oder ob das Gefühl gegründet ist auf der Maxime, wie in der Moral.[2]) Wir handeln nicht moralisch, um durch ein Gefühl ein Bedürfnis zu befriedigen, sondern weil wir moralisch handeln, folgt aus unserem Handeln notwendig ein Gefühl.

Das entspricht auch genau jener Lehre Kants, wonach sich von vornherein kein Prinzip a priori für ein System der drei Gemütsvermögen erkennen lasse, wonach er aber doch eine „Verknüpfung a priori herausbringen" zu können meint.[3]) Einmal nämlich ist der Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens zugleich „ein Erkenntnis a priori",[4]) und in der Willensbestimmung ist gleichzeitig ein Gefühl der Lust oder Unlust enthalten, „da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist, és sei, dass sie wie beim unteren vor dem

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 187.
[2]) Vergl. § 7.
[3]) Über Philosophie überhaupt S. 144.
[4]) Ebenda.

Prinzip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur der Bestimmung desselben folge."[1]) Beim oberen ist nun die Lust „nichts anderes als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst,"[2]) und insofern kann man von einer „Verknüpfung a priori" reden. Andererseits aber ist „in der Zergliederung der Gemütsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches von dem Bestimmungsgrunde unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben."[3]) „Aber da dieser Zusammenhang auf keinem Prinzip a priori gegründet ist, so machen insofern die Gemütskräfte nur ein Aggregat und kein System aus."[4]) Hier wird klar, dass in beiden Rücksichten von der Lust in einem ganz anderen Sinne die Rede ist. Die Lust im ersten Sinne ist eine ganz bestimmte Art der Lust überhaupt, von der die zweite Bestimmung spricht. Und so verstehen wir, wie Kant sagen kann, dass die Gemütsvermögen ein System bilden, liesse sich a priori nicht einsehen, und wie er doch „eine Verknüpfung a priori herausbringen" kann. Warum nämlich die Lust überhaupt mit den beiden übrigen Gemütsvermögen (Erkenntnisvermögen und Wille) in einem systematischen Zusammenhange stehen soll, das allein ist es, was sich a priori nicht einsehen lässt. Dass aber eine besondere Lust „eine Verknüpfung a priori" mit den beiden übrigen ausmacht, das allerdings ist es, was wir erkennen können,

[1]) Kritik der Urteilskraft S. 17.
[2]) Über Philosophie überhaupt S. 145.
[3]) Ebenda S. 145.
[4]) Ebenda S. 144.

eben weil der sittliche Bestimmungsgrund des Willens zugleich „ein Erkenntnis a priori“ und zugleich mit dem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist.

Jene besondere Lust ist nun für uns von Bedeutung. Denn sie folgt ja nur aus der Bestimmung des Moralprinzips selbst genau, wie die Achtung, und sie ist ja „nichts anderes als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst“. Wenn sie also auch zu unterscheiden ist von der Lust überhaupt, zu der die „pathologische“ Lust gehört, so ist sie doch immer eine Lust. Und so ist auch nach Kant mit der Befolgung des Moralgesetzes selbst eine Lust verbunden, eine praktische, moralische Lust, genau dasselbe, was wir vorhin allgemein als Lust am praktischen Wert charakterisiert haben. Da aber die Achtung als das einzige Gefühl aus der Bestimmung des Moralgesetzes folgen soll, sie selbst also auch nur „die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft“ sein kann, so muss jene Lust mit der Achtung selbst eins sein. Und das ist sie in der That. Sie ist nur die auf uns selbst bezogene Achtung vor dem Moralgesetze. Es schliesst also nach Kant das Moralgesetz nicht nur nicht alle Lust aus, sondern es schliesst mit dem Gefühl der Achtung eine bestimmte Lust gerade ein: denn die Achtung ist selbst ein Gefühl der Lust, keine pathologische zwar, vielmehr das Gegenteil dazu, eine praktische, insofern sie auf uns selbst bezogen wird, weil wir uns als die „Thäter unserer Thaten“, wie Schopenhauer sagt,[1]) verantwortlich wissen.

[1]) Über die Freiheit des Willens (Grisebach) S. 472. Vergl. oben Anm. zu S. 27 dieser Arbeit.

3. Kapitel.

Die Stellung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik.

„Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit.“
Goethe.

§ 9.

Verdeutlichung des Problems.

Die Frage nach der Bedeutung der Persönlichkeit und ihrer Stellung in der Moral ist in der kritischen Ethik merkwürdigerweise hauptsächlich nur insoweit berührt, als diese Persönlichkeit Gegenstand der sittlichen Behandlung ist. Dabei ist aber immer schon die Voraussetzung gemacht, dass die Persönlichkeit mit der kritischen Ethik, mit der überpersönlichen, allgemeingiltigen Bestimmung des Sittengesetzes zusammenbestehen könne. Man hat nicht mit genügender Schärfe festgestellt, ob ihr das möglich sei, und inwieweit sie es könne, wenn ihr einmal die Möglichkeit überhaupt dazu gelassen sei, und endlich welche Stellung ihr dann in der kritischen Ethik selbst zukomme. Dass das Zusammenbestehen der Persönlichkeit mit einer überpersönlichen Bestimmung des Sittengesetzes von vorn-

herein nicht als selbstverständlich betrachtet werden, dass man darum auch die Persönlichkeit nicht, als verstehe sich das von selbst, bloss als Gegenstand der sittlichen Behandlung ansehen darf, darauf weisen wohl am besten jene philosophischen Tendenzen der Verneinung hin, die das Bestehen der Persönlichkeit in einen unüberwindbaren Widerspruch mit der allgemeingiltigen Bestimmung des Sittengesetzes zu bringen suchen. Wertvoll ist daran der Umstand, dass dadurch die Persönlichkeit auch als selbständiges Subjekt der Handlung, nicht blos als Objekt der Behandlung in den Vordergrund des Interesses gerückt wird.

An Nietzsche, mit dessen „Individualismus" naturgemäss auch die Abneigung gegen alle überindividuelle Bestimmung verbunden sein musste, weil er nicht consequent genug war, um in seinen Idealen etwas Überindividuelles zu erkennen, brauche ich hier bloss zu erinnern. Aber auch von rein wissenschaftlicher Seite ist, wenn auch in weniger schroffer Form, dasselbe Bedenken, um das es sich hier handelt, erhoben worden. So sagt z. B. Simmel an der schon mehrfach herangezogenen und überaus charakteristischen Stelle[1]: „Dass jeder so handeln soll, wie nur in der genau gleichen Lage jeder andere auch handeln dürfte, fordert eine unvollziehbare Voraussetzung; denn wenn ich einen anderen absolut in meine Lage hineindenke, so ist er ja mit mir identisch, und die Frage, wie er zu handeln hätte, hat nur einen anderen Subjektsnamen, wie die an mich selbst gerichtete,

[1]) a. a. O. Bd. II. S. 44—45.

und ermöglicht keine Entscheidung, die sich nicht aus der letzteren, mit ihr inhaltlich gleichen schon ergeben hätte. Wir münden hiermit an einen analytischen, ja identischen Satz: Wenn nur diejenige Handlung richtig ist, die genau dieser Situation und keiner anderen entspricht, so ist es selbstverständlich, dass jede Wiederholung der letzteren immer wieder die erstere fordert." Soll dieser Einwand eigentlich die Unfähigkeit des kategorischen Imperativs, eine „Direktive" für unser Handeln abzugeben, nachweisen, so scheint er doch auch gegen die Aufrechterhaltung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik verwendbar zu sein und diese zu gefährden. Denn der kategorische Imperativ scheint ja als Direktive gerade dadurch ad absurdum geführt zu werden, dass er verlangt, damit eine Handlung sittlich richtig sei, müsse das handelnde Subjekt überzeugt sein, dass jedes andere handelnde Subjekt in seiner Lage sollte ebenso handeln wollen wie jenes selbst. Diese Anforderung, so könnte man nun einwenden, involviere aber nichts anderes als eine Identischsetzung des handelnden Subjekts mit jedem anderen, zur Kontrolierung des sittlichen Wertes der eigenen Handlung. Dadurch aber werde zugleich die Möglichkeit dieser Kontrolierung aufgehoben, da ja eben jenes handelnde Subjekt in der Lage aller übrigen nur sich selbst und seine eigene Lage wiederfinde. Damit also scheint das kategorische Ansinnen des Sittengesetzes nicht nur sich selbst aufzuheben, sondern auch, wenn gleich in widerspruchsvoller Weise zu seiner Durchführbarkeit und Verwirklichung, eine Identischsetzung aller Persönlichkeiten zu involvieren. Und gerade wegen der

von ihm aufgegebenen Identifizierung scheint es unmöglich verwirklicht werden zu können. Denn diese Identifizierung ist selbst unmöglich. Aber aufgegeben müsste sie, diesem Einwande gemäss, vom Sittengesetze sein. Mit der eigentlichen Bedeutung dieses Einwandes, dass der kategorische Imperativ die Direktive für unser Handeln zerstören müsse, haben wir uns bereits[1]) befasst und ihn zurückgewiesen. Jetzt aber haben wir uns gegen die implicite in ihm liegende Consequenz, dass die Persönlichkeit durch den kategorischen Imperativ ebenfalls aufgehoben werden müsse, zu wenden.

Die Thatsache, dass man Schwierigkeiten in der Vereinbarung der Persönlichkeit mit der überindividuellen Bestimmung der kritischen Ethik erblickt, ist hier festgestellt und an einem Beispiele wissenschaftlich-philosophischer Natur klar gemacht worden. Mag dieser Einwand in noch so vielen Variationen wiederkehren, der Grundgedanke bleibt doch immer der: das Sittengesetz soll nach der kritischen Ethik für alle gleich bestimmend sein, diese allgemeingiltige Bestimmung aber hebt alle persönliche Besonderung auf. Also kann die Persönlichkeit in der kritischen Ethik nicht bestehen.

Ehe wir die Frage nach der Aufrechterhaltung der Persönlichkeit in der kritischen Ethik, nach ihrer Bedeutung und Stellung in der Moral zu entscheiden unternehmen, müssen wir die Problemstellung erst vollkommen verdeutlichen. Das Problem selbst ist kein einfaches, sondern es verschlingen sich in ihm mehrere besondere

[1]) Vergl. § 4.

Probleme. Die ganze Fragestellung, wie wir sie aufgeworfen haben, schliesst zunächst die sehr bedeutungsvolle Voraussetzung ein, dass der Persönlichkeit von vornherein ein Wert zuerkannt werde, um dessen Vereinbarung mit der sittlichen Wertung es sich handelt. Diese Voraussetzung drängt sogleich zu der Frage, auf welchem ausserethischen Gebiete findet diese Wertung statt, um deren Vereinbarung mit der sittlichen Wertung es sich handeln soll? Allein diese Frage führt schon wieder eine neue mit sich, nämlich die: was wird auf diesem Gebiete an der Persönlichkeit gewertet? Aber auch die Antwort auf diese Frage ist keine einfache, sie trifft zunächst zwar nur eine besondere Richtung im Wesen der Persönlichkeit, die jedoch nur aus dem Ganzen oder dem Wesen der Persönlichkeit selbst verstanden werden kann. Dieses Verständnis also ist die Grundvoraussetzung für die Entscheidung des Problems, und wenn wir sie festgestellt haben werden, können wir rückwärts gehen zunächst zu der Beantwortung der Fragen, auf welchem ausserethischen Gebiete die Persönlichkeit und was an dieser da gewertet wird, um schliesslich am Ausgange der Fragestellung wieder anzulangen, wie diese Wertung sich vertrage mit der sittlichen Wertung. Das Wesen der Persönlichkeit, ihre ausserethische Wertung, ihre Stellung und Bedeutung in der Ethik, und das Verhältnis beider Wertungen zu einander, das sind die Probleme, die alle sich in dem einen Probleme des Verhältnisses von Persönlichkeit und Moral vereinigen.

§ 10.

Das Wesen der Persönlichkeit.

In der Persönlichkeit sind rein begrifflich zunächst drei Momente zu unterscheiden, die wir bezeichnen wollen als: Selbstbewusstsein, Individualität und Charakter[1]). Die Persönlichkeit als Selbstbewusstsein ist nichts anderes als ihre formale Einheit und Identität, als Individualität dagegen hat sie inhaltliche Verschiedenheit gegenüber allen anderen Persönlichkeiten und Wirklichkeiten überhaupt, und als Charakter endlich besitzt sie die scharfe Ausprägung ihrer Individualität durch ihre in gewissen Grenzen zu konstatierende relative Beständigkeit.

Bleiben wir zunächst kurz bei der Persönlichkeit als Selbstbewusstsein. Als solches ist sie sich ihrer selbst gewiss und wird lediglich charakterisiert durch das Bewusstsein ihrer Einheit und der Identität mit sich selbst. Dieses ist der unbedingteste und unerlässlichste Faktor der Persönlichkeit, wenn er in Wirklichkeit auch niemals für sich allein vorkommt. Aber das Selbstbewusstsein ist als Bewusstsein der Identität auch entgegengesetzt einem Anders-Bewusstsein, dem Bewusstsein von etwas anderem ausser ihm, die Persönlichkeit ist nur insofern Persönlichkeit, als sie in ihrem Bewusstsein sich selbst scheidet von allem, was nicht sie selbst ist, sofern ihr in

[1]) Wir weichen hier von dem üblichen Sprachgebrauch ab, der in dem Begriff des Charakters immer schon eine Wertung setzt, während wir hier ein blosses Thatsächlichkeitsmoment, das im Wesen der Persönlichkeit möglich ist, konstatieren.

Wirklichkeit eben ein solches Etwas, das nicht sie selbst ist, gegeben wird. Damit aber scheint der Unterschied, den wir vorhin zwischen der Persönlichkeit als Selbstbewusstsein und der Persönlichkeit als Individualität setzten, wieder aufgehoben zu sein: Denn die Verschiedenheit von allem übrigen Wirklichen sollte ja nicht durch das Selbstbewusstsein, sondern erst durch die Individualität gesetzt werden. Indessen bleibt dieser Unterschied doch bestehen. Das erste Moment in der Persönlichkeit drückt nämlich nur deren Indentität mit sich selbst aus. Eine Unterschiedenheit wird allerdings auch dadurch involviert, nämlich die Unterschiedenheit von allem, das, wie wir sagten, nicht sie selbst ist. Diese Unterschiedenheit ist aber keineswegs mit der durch die Individualität gesetzten eins. Jene besteht vielmehr lediglich in der Nicht-Identität mit allem anderen, denn das mit sich Identische ist mit allem anderen nichtidentisch. Und durch den Charakter der Nicht-Identität allein ist über das Nicht-Identische noch gar nichts ausgemacht. Ganz ohne Besonderungen könnten also hier Persönlichkeiten neben einander treten, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, dass die eine mit der anderen nicht identisch ist. Es würde dann immer noch zwischen ihnen das Verhältnis der Gleichheit bestehen können, und sie wären also nur insoweit verschieden, als die eine von der andern muss unterschieden werden können, damit beide einander auch nur gleichzusetzen sind. Unmittelbar würde es nur jeder einzelnen Persönlichkeit möglich sein, sich selbst durch das Bewusstsein ihrer selbst von allen übrigen zu unterscheiden, während sie alle übrigen unter

einander nur durch Gleichsetzung, also bloss vermittels ihrer gegenseitigen, räumlich-zeitlichen Beziehung von einander unterscheiden könnte. Mehr drückt das Moment des Selbstbewusstseins im Wesen der Persönlichkeit nicht aus.

Die Individualität aber ist nicht mehr bloss verschieden von aller übrigen Individualität durch Nicht-Identität und Gleichheit, sondern wir erkennen sie als die inhaltliche Unterschiedenheit der Persönlichkeit von allen anderen Wirklichkeiten. Der Unterschied, der zwischen dieser Bedeutung der Persönlichkeit und der vorigen besteht, ist unmittelbar klar durch die Charakterisierung der Unterschiedenheit durch das. Prädikat der Inhaltlichkeit. Dieser Sinn entspricht nicht mehr allein einer logischen Unterscheidung, sondern der Wirklichkeit, die uns in jeder Persönlichkeit eine Individualität bietet. Denn wenn das Selbstbewusstsein auch die unerlässlichste Bedingung der Persönlichkeit ist, so ist uns diese in Wirklichkeit doch niemals bloss als solches gegeben, vielmehr tritt uns immer schon eine zwar mehr oder minder, aber doch sicher ausgeprägte inhaltliche Besonderung entgegen. Sie findet ihren Ausdruck in eigentümlichen Anlagen, Begabungen, Neigungen, und sie macht nun eine allgemeine Unterscheidung zwischen den einzelnen Individualitäten unmittelbar möglich. Jetzt hat also die Persönlichkeit noch ein zweites Mittel, sich von allen anderen Wirklichkeiten und diese wieder von einander zu unterscheiden. Denn zu der Verschiedenheit durch blosse Identität bezw. Nicht-Identität, oder durch blosse räumlich-zeitliche Beziehung, tritt mit Rücksicht auf die Individualität eine inhaltliche Differenziertheit,

die in der Besonderung der Eigenschaften unmittelbar anschaulich wird.

Diese inhaltliche Differenziertheit tritt also als zweiter Faktor im Wesen der Persönlichkeit zu dem Faktor des Selbstbewusstseins immer hinzu. Ohne sie können wir uns zwar immer noch eine Persönlichkeit denken, die wir uns ohne Selbstbewusstsein niemals denken können. Aber das, was die Persönlichkeit erst befähigt, sich eigenartig zu äussern, dem ganzen Reiche der Wirklichkeit gegenüber anders sich zu äussern, als alle übrigen Wesen, das ist doch allein ihre inhaltliche Unterschiedenheit von diesen. Zu dieser Befähigung muss die Persönlichkeit notwendig Individualität sein. Wir können zusammenfassend den Unterschied zwischen den beiden bisher besprochenen Momenten im Wesen der Persönlichkeit vielleicht noch einmal dadurch deutlich machen, dass wir sie ausdrücklich unter der Kategorie der Modalität, um in der Sprache der Schullogik zu reden, betrachten. Das erste Moment, d. h. die Persönlichkeit, die sich durch das Selbstbewusstsein allen übrigen Wirklichkeiten entgegensetzt, ist zum Wesen der Persönlichkeit absolut notwendig, also in der einzelnen wirklichen Persönlichkeit auch immer wirklich. Als einzige Unterscheidung aber und unter Ausschluss aller anderen Unterscheidungsmomente ist dies Moment bloss möglich, niemals wirklich. Das zweite Moment, d. h. die Persönlichkeit als Individualität ist zwar immer wirklich. Da aber die Notwendigkeit dieser Wirklichkeit noch nicht analytisch aus dem Wesen der Persönlichkeit allein abzuleiten ist, sondern erst aus ihrem faktischen

Bestande erkannt und begriffen werden kann, weil ihre Notwendigkeit aus der synthetischen Beziehung zur Totalität der Wirklichkeit nach dem principium identitatis indiscernibilium folgt, ist sie bloss möglich im Verhältnis zur Persönlichkeit überhaupt.

Endlich kommen wir zu dem dritten und letzten Moment, das wir in dem Wesen der Persönlichkeit zu kennzeichnen haben, zu dem, was wir Charakter nennen wollen. Um hier gleich an die letzte Erwägung anzuknüpfen, ist festzustellen, dass dieses weder absolut notwendig im Wesen der Persönlichkeit liegt, noch auch immer wirklich uns in jeder Persönlichkeit als Individualität, d. h. allgemein, entgegentritt, sondern nur in einzelnen Exemplaren zum Ausdruck gelangt. Wie also das erste Moment für das Wesen der Persönlichkeit absolut notwendig, für sich allein aber niemals wirklich ist, und wie das zweite Moment immer wirklich, für das Wesen der Persönlichkeit aber durchaus nicht logisch notwendig ist, so ist das dritte Moment nun weder logisch notwendig, noch immer wirklich. Es kommt vielmehr nur in einem Teil der Exemplare vor. Und wie ferner die Persönlichkeit als Individualität die Persönlichkeit als Selbstbewusstsein zur Voraussetzung hatte, so bildet nun die Individualität ihrerseits selbst wieder die notwendige Voraussetzung des Charakters. Denn dieser ist nichts anderes als der scharfe Ausdruck der Individualität durch ihre relative Beständigkeit, wie wir gleich anfangs sagten. Es kommt also hier weder allein auf die blosse formale Entgegensetzung der Persönlichkeit zu allem, was nicht sie selbst ist, auf Grund ihres Selbstbewusstseins an, noch allein auf die inhaltliche

Verschiedenheit der Individualität gegenüber aller andern Individualität durch die differenzierenden Eigenschaften, Anlagen, Begabungen, Neigungen, Willensrichtungen, sondern vielmehr auch darauf, dass diese im Wesen der Persönlichkeit mehr als ein blosses Aggregat ausmachen, wie es im Wesen der blossen Individualität nach deren vorhin fixiertem Begriffe möglich und bisweilen auch wirklich ist, sondern dass sie in der Persönlichkeit ein System bilden. Auf ihre Subordination unter ein herrschendes Prinzip kommt es uns hier an; darauf dass alles einzelne Individuelle eine scharfe, fest bestimmte Richtung zur Einheit erfahre, dass alle individuellen Einzelqualitäten zu eindeutiger sicherer Ordnung geprägt werden, einen Gegensatz bilden zu dem Verschwommenen und Zerflossenen, Unsicheren und Unbestimmten. Das macht die Persönlichkeit, die Individualität zum Charakter. Dieser ist also nichts anderes, als eine über allen einzelnen Eigenschaften stehende, sie zusammenordnende, unbeirrbare Richtung des persönlichen Wesens und seiner Energie, unter der als dem einheitlichen Prinzip alle einzelnen besonderen individuellen Äusserungen stehen, aus dem sie mit bestimmter Consequenz alle fliessen.

Wie also das erste der drei im Wesen der Persönlichkeit möglichen Momente ohne die beiden anderen möglich und das allein unbedingte ist, und wie das zweite wohl ohne das dritte, wenn auch nicht ohne das erste, damit von Persönlichkeit überhaupt die Rede sein kann, vorhanden sein muss, so ist das dritte nicht ohne die beiden anderen möglich und hat sie zur Voraussetzung,

und es ist eine Besonderung des zweiten Momentes, wie man auch dieses im eigentlichsten Sinne als eine Besonderung des ersten betrachten kann. Das, was man gewöhnlich unter Individualität versteht, trifft oft schon das dritte Moment, der übliche Sprachgebrauch hat schon einen eminenten und prägnanten Sinn. Die Abweichung von diesem Sprachgebrauch rechtfertigt sich jedoch aus der notwendigen Unterscheidung der drei Momente, die im Wesen der Persönlichkeit liegen können, und auf die es für eine Wertung der Persönlichkeit ankommen muss, mag es sich nun um alle drei Momente, oder wenigstens um eines von diesen für jene Wertung handeln.

§ 11.

Die ausserethische Bedeutung der Persönlichkeit.

Ohne dass wir uns dessen immer ausdrücklich bewusst sind, geht doch unser ganzes Sein und Wirken dahin: zu dem, was uns im Leben begegnet, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Wir können nicht an allem achtlos vorübergehen, selbst nicht, um bloss zu leben, wir müssen dies oder jenes in eine bestimmte Beziehung zu uns bringen. Das aber, zu dem wir in diese Beziehung treten, wird von allem anderen, an dem wir eben achtlos vorübergehen können und thatsächlich vorübergehen, durch unsere Stellungnahme abgegrenzt. Diese muss ihrerseits nun an einem Interesse, das wir an einem Gegenstande haben, an einem Werte, den er für uns hat, haften; es muss zwischen ihm und uns eine Wertbeziehung stattfinden, ohne welche er in der That unbeachtet bliebe.

So involviert das praktische Leben einen „Gesichtspunkt, von dem jeder fühlende, wollende und handelnde, kurz jeder stellungnehmende und also jeder wirkliche Mensch bei seiner Auffassung der Welt geleitet ist, und unter dem sich für ihn das Seiende in wesentliche und unwesentliche Bestandteile scheidet.“ [1]) Nur diese Scheidung von wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen des Seienden brauchen wir hier unter dem Begriff der Wertbeziehung zu verstehen.

Fragt man nun nach dem Grunde dafür, weshalb nicht jedes Wirkliche mit uns — und wir mit ihm, — sondern immer nur einiges, anderes aber nicht in dieses Verhältnis eingeht, so können wir die Antwort ganz allgemein dahin formulieren: damit etwas für uns wesentlich werde, muss es gerade das, was es ist, und so wie es ist, sein. Es kommt also vor allem auf seine individuelle Bestimmtheit und Besonderheit an. „Wer lebt, d. h. sich Zwecke setzt und sie verwirklichen will, kann die Welt niemals nur mit Rücksicht auf das Allgemeine, sondern er muss sie auch mit Rücksicht auf das Besondere ansehen, denn nur so vermag er in der überall individuellen Wirklichkeit sich zu orientieren und zu wirken. Ein Teil der Objekte kommt auch für ihn nur insoweit in Betracht, als sie Exemplare von Gattungsbegriffen sind, andere dagegen werden gerade durch ihre Einzigartigkeit wichtig und sind deshalb notwendig einheitliche Individuen“ [2]); einheitliche Individuen in dem Sinne, dass sie durch kein anderes

[1]) Heinrich Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ S. 353.

[2]) Ebenda.

Gattungsexemplar in ihrer Einzigartigkeit ersetzt werden können, in Rücksicht auf ihre Eigenart also nicht geteilt und dadurch vernichtet werden sollen[1]).

Es ist also der Standpunkt des praktischen Lebens, von dem aus das Besondere, Individuelle seine hohe Bedeutung erhält. Wie unser Leben selbst ein einmaliger Prozess ist, in dem kein Augenblick sich wiederholt, so ist alles, was von aussen bestimmend auf uns wirkt, einmalig, weil eben alles Wirkende ein Wirkliches und darum Einmaliges ist. Nun ist nicht alles einmalige Wirkliche für den, der „lebt, d. h. sich Zwecke setzt", gleichbedeutend, wie auch nicht alle Augenblicke seines Lebens gleichbedeutend sind. Was in dieser Hinsicht gleich bedeutend ist, das ist, besser gesagt, gleich unbedeutend, denn es bringt keine besondere Richtung in unser Dasein hinein. Das Wesentliche dagegen giebt dem Leben immer eine solche neue Richtung, einen besonderen Anstoss zu neuer Bethätigung, den es gerade nur davon und von nichts anderem erhalten konnte. Darum wird es ihm unersetzlich, ein „einheitliches Individium", eine Einheit, die eine teleologische ist, weil sie aus der Unersetzlichkeit hervorgeht, und weil der Begriff des Unersetzlichen immer die Relation auf ein ‚Wofür' d. h. auf einen Zweck verlangt.

Wer darauf achtet, der kann also diesen Gesichtspunkt selbst in jener unserer Bethätigung aufdecken, die wir schlechthin das gemeine, alltägliche Leben nennen. Es ist mir hier nicht einmal gleichgiltig, welchen Rock

[1]) Vergl. Rickert, a. a. O. S. 350 f.

ich trage, welches Haus ich bewohne, und wie ich es einrichte. Ich wähle das eine, wie das andere, weil sie das sind, was sie sind, und so sind, wie sie sind, d. h. ihrer individuellen Besonderheit wegen. Noch unvergleichlich evidenter aber würde die Anwendung dieses Gesichtspunktes, wo wir als handelnde und wollende Wesen uns ebensolchen handelnden und wollenden Wesen gegenüberdächten, wo Mensch und Mensch sich gegenübersteht.

So führt uns das Leben selbst dazu, die Individuen, gerade insofern sie Individuen und nicht bloss Gattungsexemplare sind, in besonderer Weise zu werten, weil sie gerade in ihrer Besonderheit für uns wichtig und wesentlich werden; weil gerade ihre Individualität sie befähigt, in das Leben des Einzelnen, wie in das der Gesamtheit mit eigenartiger Bedeutsamkeit bestimmend einzugreifen, ihm selbst gewisse Richtungen und Gestaltungen zu geben. Vor allen anderen Individuen sind aber die menschlichen, d. h. selbst mit Bewusstsein wollenden und handelnden Wesen dazu befähigt. Von ihnen lässt sich im eigentlichen Sinne sagen, dass sie mit ihrer persönlichen Eigenart, ihrer individuellen Einzigartigkeit als unersetzliche Bestimmungsfaktoren in unser Leben eingreifen. Und darauf gründet sich eben der Wert der menschlichen Persönlichkeit.

Fragen wir noch kurz, welcher der früher unterschiedenen in ihr angelegten Faktoren die Persönlichkeit besonders befähigt, ein „einheitliches Individuum" zu werden, und worauf also in letzter Linie die eigenartig hohe Wertung zurückgeht, so dürfte das selbst ohne ein

allzu ausführliches Enumerations- und Disjunktionsverfahren klar werden.

Dass das erste Moment — die Persönlichkeit bloss als Selbstbewusstsein angesehen — hier überhaupt nicht in Betracht kommt, versteht sich sofort. Denn es liess sich einmal gleich als blosse Abstraktion charakterisieren, dem, lediglich für sich betrachtet, keine Wirklichkeit entspricht, dann aber hatte es gerade die Möglichkeit, der Gleichheit der Persönlichkeiten infolge blosser Nicht-Identität involviert. Hingegen kommt es für uns nicht auf blosse Abstraktion, sondern auf das absolut Wirkliche, das Wirkliche *κατ' ἐξοχήν*, nicht auf Gleichartiges, sondern gerade Ungleichartiges weil Einzigartiges an.

Das zweite Moment, die Persönlichkeit als Individualität ist zwar erheblich bedeutsamer, aber noch nicht allein ausschlaggebend. Individualität ist jede wirkliche Persönlichkeit, darum giebt sie uns die Möglichkeit, wesentliche und unwesentliche Persönlichkeiten zu unterscheiden, weil ihr Begriff beide umfasst. Aber gerade weil er beide umfasst, ist er nicht allein für die wesentlichen charakteristisch; die blosse Individualität kann darum noch nicht die Notwendigkeit involvieren, die Persönlichkeit zum einheitlichen Individuum in dem teleologischen Sinn der Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit zusammenzuschliessen.

Dagegen wird gerade das dritte Moment, die charakterologische Einheit die Persönlichkeit vor allem dazu befähigen, dass wir sie als teleologische Einheit fassen und werten können. Denn jene charakterologische Einheit soll nichts anderes sein, als eine über allen Einzelqualitäten stehende unbeirrbare Richtung des persönlichen Wesens und seiner ursprünglichen Kraft, so dass alle jene einzelnen Äusserungen nur als sein konsequenter Ausfluss erscheinen, nicht aber unsichere Strebungen bald hierhin, bald dorthin sind. Soll nun die Persönlichkeit im eminentesten Sinne wesentlich werden, d. h. als wollendes und handelndes Wesen nicht bloss überhaupt in das Leben anderer Individuen eingreifen, sondern mit Kraft und Nachdruck es bedeutsam bestimmen und ihm Richtung geben, so wird sie dazu um so eher imstande sein, je schärfer sie selbst zur Einheit, zur relativen Beständigkeit geprägt ist, weil sie dann in ihrer bestimmenden Macht unbeirrt und unbeirrbar verharren wird. Damit ist die charakterologische Einheit zu einer teleologischen Werteinheit gleichsam prädestiniert, und darum erkennen wir jene selbst als eminent wertvoll an.

§ 12.

Die Persönlichkeit im Verhältnis zu der allgemeingiltigen Bestimmung des Sittengesetzes.

Wir kommen nach diesen Feststellungen zu dem eigentlichen Zwecke der Untersuchung unseres letzten Kapitels. Es bedurfte, um die Frage nach dem Verhältnis der Persönlichkeit zu der allgemeingiltigen Bestimmung des Sittengesetzes beantworten zu können, eines breiten Unterbaues, auf den das Problem gestellt werden musste, und von dem aus es gelöst werden kann. Wir gingen aus von der Frage nach der möglichen Vereinbarung zwischen Persönlichkeit und Sittlichkeit. Diese haben wir aber

noch nicht beantwortet, denn wir konnten sie nicht beantworten, ehe wir nicht einige andere Fragen entschieden hatten. Es musste, da an der Aufrechterhaltung der Persönlichkeit trotz des Sittengesetzes soviel liegt, wie die ganze Problemstellung es zeigt, der Persönlichkeit ein Wert auf ausserethischem Gebiete zukommen. Wir mussten darum fragen, welches dieses Gebiet ist, auf dem ihr dieser Wert zuerkannt wird und worin dieser Wert besteht. Damit aber war analytisch die Frage verknüpft, was an dem Wesen der Persönlichkeit auf diesem Gebiete gewertet wird. Dazu aber war erst wieder eine Bekanntschaft mit dem Wesen der Persönlichkeit überhaupt erfordert. Alle diese vorbereitenden Fragen und deren Lösung machte unser Problem notwendig. Und wir erkannten durch die Lösung, dass von den drei Momenten im Wesen der Persönlichkeit: dem Selbstbewusstsein, der Individualität und dem Charakter, schon unter Gesichtspunkten des täglichen Lebens das Individuelle für uns bedeutsam wird, dass aber ein besonders hoher Wert gerade dem dritten Moment, d. h. dem Charakter zukommt.

Die Auflösung des Problems und die Lösung seiner Vorfragen ist nun dahin gelangt, dass jetzt allein noch die eigentliche Kernfrage des Problems zu beantworten bleibt, eine Aufgabe, die nach den ausführlichen Vorbereitungen nur noch geringe Mühe kosten und in aller Kürze zu lösen sein wird. Das Sittengesetz, so hatte sich der Einwand, um dessen Zurückweisung es sich nunmehr handelt, kurz formulieren lassen, soll für alle gelten, es muss also alle Individuen in gleicher Weise verpflichten, allen in gleicher Weise ihr Handeln, ihr Thun und Lassen auferlegen durch seine allgemeingiltige Bestimmung. Diese allgemeingiltige Bestimmung aber hebt alle individuellen Besonderungen, die individuelle Verschiedenheit der Persönlichkeiten unter einander, also alle Individualität und mit dieser — denn sie ist ja die Voraussetzung dazu — vor allem jede eigenartig stark geprägte Richtung ihres Wesens auf. Das, was an der Persönlichkeit soeben als höchst wertvoll erschien, das soll jetzt durch das von einer überindividuellen Ethik aufgestellte allgemeingiltige Sittengesetz vernichtet werden. Damit kann man doch jede überindividuelle Ethik, die einen so sicher in sich gegründet erscheinenden Wert aufzuheben trachtet, selbst ad absurdum geführt zu haben glauben.

Die gründliche Zurückweisung dieses Einwandes wird zugleich eine klare Darlegung des faktischen Verhältnisses der Persönlichkeit zur Sittlichkeit, also ihrer Stellung in der kritischen Ethik sein. Denn um diesen Einwand abzufertigen, haben wir dreierlei zu unterscheiden: erstens gegen welche Seite des Wesens der Persönlichkeit er sich richtet, zweitens ob er sie auch nur rein formal trifft, und drittens wie thatsächlich in der kritischen Ethik das Wesen der Persönlichkeit gestellt ist.

Am einfachsten wird die Antwort auf die erste Frage sein. Dass die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes das Selbstbewusstsein aufheben sollte, wäre offenbar ganz ungereimt und kann keineswegs behauptet werden. Denn diese allgemeingiltige Bestimmung muss

sich doch immer an ein Bewusstsein wenden, das ihrer als verpflichtend inne wird und sich selbst durch sie verpflichtet weiss. Sie erfordert also ein Bewusstsein, das sich selbst von ihr verpflichtet weiss, sich von ihr unterscheidet, das sich selbst weiss und sie weiss, mit einem Worte ein Selbstbewusstsein. Es könnte also der Einwand sich nur noch auf die individuellen Besonderungen, die Individualität beziehen, und in der That scheint es auch mit der Persönlichkeit als Individualität und als Charakter ganz anders als mit dem Selbstbewusstsein zu stehen. Da wäre es in Wahrheit denkbar, dass eine Ethik, die allgemein bestimmende Gebote aufstellte, jede individuellen Besonderungen aufheben könnte, indem sie für alle Individuen die gleichen Handlungen forderte und jede besondere Abweichung von diesem unbedingt fest normierten Handeln als unsittlich ausschlösse. Ob das die kritische Ethik thue, und ob eine solche Ethik überhaupt Sinn hätte und sich nicht selbst aufhöbe, ist zunächst von der Frage ganz unabhängig, ob eine Ethik faktisch dieses Ansinnen an die Persönlichkeit stellte. Die blosse Thatsache, an und für sich betrachtet, dass sie allen Individuen die gleichen Handlungen vorschriebe, wäre denkbar. Und dadurch, aber auch dadurch allein würde allerdings eine Ethik alle Individualität und damit, da ja die Individualität die Voraussetzung des Charakters ist, auch diesen aufzuheben trachten.

Um nun nachzuweisen — das ist die zweite zu entscheidende Frage — ob der Einwand für die nunmehr allein noch in Rede stehenden Momente im Wesen der Persönlichkeit überhaupt zutreffe, haben wir nur zu entscheiden, ob diese in der That durch die von der kritischen Ethik als notwendig erwiesene allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes gefährdet werden. Dass eine Ethik möglicherweise dahin tendieren könne, ist bereits zugegeben worden, wenn auch unentschieden gelassen wurde, ob sie dann, vielleicht mehr infolge ihrer Konsequenzen, nicht sich selbst aufhöbe. Ebenso wurde unentschieden gelassen, was uns am meisten interessiert, ob das die kritische Ethik sei, die jene Tendenz involviere. Aber das wurde bereits deutlich erklärt: unter welcher Bedingung allein diese Tendenz bestehen könne. Es sei denkbar, sagten wir, dass eine Ethik allen Individuen ausnahmslos die gleichen Handlungen aufzuerlegen trachte, jede individuelle Abweichung von einem unbedingt und fest normierten Handeln ausschlösse. In diesem Falle würde in der That die Individualität und damit auch der Charakter aufgehoben. Fragen wir nun, ob gerade die kritische Ethik, damit sie in der That alle Individualität aufheben könne, allen Individuen die gleichen Handlungen auferlege, so hat auf diese Frage unser erstes Kapitel längst die Antwort gegeben. Wir haben dort gesehen, dass das Sittengesetz mit seiner allgemeingiltigen Bestimmung, gerade damit es allgemeingiltig sei, formal bleiben und alle materialen Bestimmungen ausschliessen muss. Es bestimmt niemals allgemeingiltige Inhalte, weil es ja allen Inhalt überhaupt ausschliesst. Und da Handlungen nur gleich sind, wenn sie denselben Inhalt haben, so legt das Sittengesetz auch niemals allen Individuen die gleichen Handlungen auf. Wenn es darum verlangt,

so haben wir an jener Stelle[1]) bereits ausgeführt, dass das handelnde Subjekt, damit seine Handlung sittlich richtig und wertvoll sei, damit sie allgemein-giltig sei, überzeugt sein müsse, dass jedes andere vernünftige Wesen in seiner Lage ebenso handeln würde oder sollte so handeln wollen, so verlangt es doch nicht von allen die gleiche Lage. Und eben darum, so können wir hier hinzufügen, verlangt es auch nicht von allen Individuen die gleichen Handlungen. Die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes bezieht sich lediglich auf die Gesinnung des handelnden Subjekts, nicht auf ein einzelnes inhaltlich bestimmtes Gebot, auf eine einzelne äussere That. Und dadurch allein wird der Persönlichkeit auch ihre vollständige Selbständigkeit als sittlich handelndes Subjekt gewahrt. In der Lehre Kants von der Autonomie ist implicite auch schon die Betonung der Bedeutung der Persönlichkeit als handelndes Subjekt enthalten, und dessen Aufrechterhaltung in der kritischen Ethik behauptet, die wir hier beweisen. Es zeigt sich also, dass die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes wohl zu unterscheiden ist von allgemein gelten sollenden, aber immer schon besonderen, inhaltlich bestimmten Geboten, einzelnen Handlungen. Jenes ist allgemeines, formales Prinzip, diese sind immer einzelne material bestimmte Fälle. So richtig es also ist, dass das Sittengesetz der kritischen Ethik gemäss, alle Individuen mit allgemeiner Geltung seiner Bestimmung verpflichte, so unrichtig ist es, dass diese allgemeingiltige Bestimmung

[1]) Vergl. § 4.

für alle Individuen gleiche Handlungen verlange und so alle Individualität aufhebe. Der Einwand trifft also schon rein formal die kritische Ethik nicht, wie gerechtfertigt er auch gegen jede inhaltlich bestimmte Ethik wäre. An jener aber zielt er vorbei, weil er auf dem Mangel der genügenden Unterscheidung zwischen einem allgemeingiltigen Prinzip, einer allgemeingiltigen Bestimmung und inhaltlich bestimmten, besonderen, aber für alle Individuen gelten sollenden Geboten und Handlungen beruht, die nach unseren früheren Ausführungen unmöglich sind.

So trifft der Einwand das zweite Moment im Wesen der Persönlichkeit nicht, und da er ja nur unter der Voraussetzung, dass er das zweite treffe, auch das dritte hätte treffen können, weil dessen reale Möglichkeit vom zweiten abhängt, so wird er auch für dieses hinfällig.

Es bleibt uns nur noch die dritte und letzte Frage zu erörtern: Wie thatsächlich das Wesen der Persönlichkeit mit den in ihm möglichen Momenten in der kritischen Ethik gestellt ist.

Dass in ihr keines von ihnen aufgehoben wird, hat sich bereits herausgestellt, ja vom ersten hat sich auch das sehr wichtige positive Resultat ergeben, dass die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes es sogar fordere, da sie sich doch immer an ein Selbstbewusstsein wenden muss. Dazu kommt, dass nur im vollen Bewusstsein ihrerselbst und ihrer Entgegensetzung zur Welt, auf die sie handelt, die Persönlichkeit für ihr Handeln verantwortlich gemacht werden kann. Das Selbstbewusstsein ist also nicht nur im Wesen der

Persönlichkeit der unerlässlichste und unbedingteste Faktor, sondern auch für jedes sittliche Handeln die unbedingteste und unerlässlichste Voraussetzung, woraus sich zugleich ergiebt, dass eben nur die Persönlichkeit der Träger sittlicher Handlungen sein kann. Darum darf die Persönlichkeit nicht bloss in ihrem Selbst sich wissen und fühlen, sondern sie soll sich auch wissen und fühlen in ihrem Selbst, um zum sittlichen Handeln fähig zu sein, und das formale Moment des Selbstbewusstseins ist deshalb unter ethischem Gesichtspunkte selbst wertvoll.

Wenden wir uns sodann wieder zur Persönlichkeit als Individualität, als welche sie von allem anderen, was nicht sie selbst ist, durch Eigenschaften, Anlagen, Neigungen sich unterscheidet, und wie sie uns die Wirklichkeit immer darbietet, so hat sich bereits gezeigt, dass die kritische Ethik gerade wegen ihrer rein formalen Bestimmung die Individualität nicht aufhebt. Eben darum bleibt dieser Wert unberührt von dem nach der kritischen Ethik durch das allgemeingiltige Sittengesetz notwendig gemachten „Abbruch der Eigenliebe", wie Kant sagt, oder der „Disziplinierung der Neigungen", wie Schwarz das sehr gut bezeichnet. Es könnte zunächst zwar scheinen, als ob dadurch die Individualität gefährdet werde, da ja die Neigungen entschieden zum individuellen Wesen gehören. Aber wie Schwarz es mit Recht als billig und selbstverständlich ansieht, dass die einzelnen „Neigungen sich diese Disciplinierung gefallen lassen müssen", so wird eben darum auch nicht die Individualität überhaupt, auf die allein es ja ankommt, auch nur in Rücksicht auf die Neigungen beeinträchtigt, weil ja, wie sich früher deutlich gezeigt hat, dadurch nicht die individuelle Verschiedenheit durch Neigungen überhaupt aufgehoben wird. Denn gerade die kritische Ethik hatte ja die Neigungen als solche ausserhalb aller sittlichen Beurteilung gestellt und dieser lediglich den Willen, die Maxime des handelnden Subjekts unterworfen. Und gerade deswegen hatte sie für dieses nicht nur die Möglichkeit gelassen, sich nach Neigung zu bestimmen, sondern sie hatte es ihr sogar zur Pflicht machen können, sich nach Neigung, aber aus Pflicht zu bestimmen, in dem Falle, in dem es sogar Pflicht sein kann, nach Glückseligkeit zu streben, wenn diese nämlich als Mittel zur Tugend, zur Pflichterfüllung dient.

Diese Bestimmung aber ist für die Stellung der Individualität in der kritischen Ethik und ihre Einordnung in diese in positiver Richtung von besonderer Wichtigkeit. Denn hier wird sie selbst unter den Gesichtspunkt sittlicher Beurteilung gerückt werden können. Das Sittengesetz wird es ihr zur Pflicht machen können, die wertvollen Seiten ihres Wesens, ihre Anlagen und Begabungen auszubilden und zu entfalten. Und ebendann wird ihr auch ein Moment gegeben sein, sich aus Pflicht, nach ihrer Neigung zu bestimmen, indem sie für ihre Bethätigung sich dem Gebiete zuwendet, auf dem sie ihre individuellen Anlagen und Gaben, ihre Kräfte und Talente am besten entfalten kann, immer sich wohl bewusst, dass sie auf einem ihrer Neigung und Begabung fremdem Gebiete viel eher ihre Pflichterfüllung zu versäumen versucht sein wird. Dann wird sie also nicht

bloss ihren individuellen Neigungen nachgeben dürfen, sie wird es auch sollen, und sie wird nicht bloss ihre individuellen Talente ausbilden dürfen, sondern auch das wird sie sollen. Ihr ganzes wertvolles Wesen soll zur Entfaltung gelangen. Kurz, es ist der Beruf, den wir wählen, um uns zu bethätigen, in dem wir unsere Individualität zur vollsten Entfaltung bringen können. Und diese Wahl wird sich nicht nur nach der Besonderheit der individuellen Persönlichkeit richten dürfen, sie wird sich danach auch richten sollen. Eine Lebensstellung, die dem Menschen nicht entspricht, die seine Kraft in Anspruch nimmt, ohne sie zu befriedigen, weil sie ihr keine freie Entfaltung gewährt, die wird ihn auch zu allererst in die Versuchung bringen, seiner Pflicht zu ermangeln. Und so haben wir hier einen der Fälle, und zwar den bedeutsamsten unter ihnen, vor uns, in denen es Pflicht sein kann, uns nach Neigung zu bestimmen, und zwar nicht bloss darum, weil wir in ihm der Versuchung enthoben sind, unsere Pflicht zu verletzen, sondern zugleich auch deswegen, weil wir so allein in den Stand gesetzt werden. uns als tüchtig zu bewähren.

Der Beruf aber ist immer eine Bethätigung innerhalb eines bestimmten Kulturbezirks, und so fällt aus dieser Betrachtung auch wieder ein Licht auf das Verhältnis der Kultur zur Moral. Mag die Kultur uns nicht für alle Individuen gleiche Moralinhalte an die Hand geben können, — und dass sie das nicht kann, wird gerade wieder aus dieser Betrachtung klar, wie sich aus dieser auch ergiebt, dass gerade darin die Bedeutung der Kultur liegt — so weist sie doch

der Menschheit ein Gebiet zur sittlichen Bethätigung an. Da dieses Gebiet aber wieder einer Einteilung in verschiedene Bezirke fähig ist, so ist der besonderen Individualität die Möglichkeit gegeben, sich für einen solchen Bezirk nach ihrer persönlichen Besonderheit zu bestimmen, um auf ihm das Sittengesetz zu realisieren. Dadurch aber wird der individuellen Persönlichkeit für ihre Bethätigung die grösstmögliche Freiheit gelassen, um ihr wertvolles Wesen ganz zu entfalten. Und dieser Entfaltung ist die Moral nicht nur nicht abhold und hinderlich, sondern sie begünstigt sie sogar, weil sie sie zur Pflicht machen und fordern kann.

Damit ist die Stellung der beiden ersten Momente im Wesen der Persönlichkeit zur kritischen Ethik erörtert. Aber es kam uns doch auch besonders auf das dritte Moment, den Charakter, an, dem eine hohe ausserethische Bedeutung zuerkannt wird. Dadurch, dass wir auch von jenen zeigten, dass sie in der kritischen Ethik nicht aufgehoben werden, sondern bestehen bleiben, haben wir auch dem dritten Moment wenigstens die Möglichkeit seines Bestandes gesichert. Denn da dessen Voraussetzungen die beiden ersten Momente im Wesen der Persönlichkeit sind, mussten diese selbst erst sicher gestellt werden, sollte auch das dritte Moment sich aufrecht erhalten lassen, und wäre es doch unfehlbar mit betroffen worden, sobald der Einwand Recht damit behalten hätte, dass die kritische Ethik alle Individualität aufheben müsse, da jenes ja durch diese nur möglich ist. Und da der Einwand also in diesem Punkte nicht zugetroffen hat, von dem aus er allein auch jenes hätte erreichen können,

bloss ihren individuellen Neigungen nachgeben dürfen, sie wird es auch sollen, und sie wird nicht bloss ihre individuellen Talente ausbilden dürfen, sondern auch das wird sie sollen. Ihr ganzes wertvolles Wesen soll zur Entfaltung gelangen. Kurz, es ist der Beruf, den wir wählen, um uns zu bethätigen, in dem wir unsere Individualität zur vollsten Entfaltung bringen können. Und diese Wahl wird sich nicht nur nach der Besonderheit der individuellen Persönlichkeit richten dürfen, sie wird sich danach auch richten sollen. Eine Lebensstellung, die dem Menschen nicht entspricht, die seine Kraft in Anspruch nimmt, ohne sie zu befriedigen, weil sie ihr keine freie Entfaltung gewährt, die wird ihn auch zu allererst in die Versuchung bringen, seiner Pflicht zu ermangeln. Und so haben wir hier einen der Fälle, und zwar den bedeutsamsten unter ihnen, vor uns, in denen es Pflicht sein kann, uns nach Neigung zu bestimmen, und zwar nicht bloss darum, weil wir in ihm der Versuchung enthoben sind, unsere Pflicht zu verletzen, sondern zugleich auch deswegen, weil wir so allein in den Stand gesetzt werden. uns als tüchtig zu bewähren.

Der Beruf aber ist immer eine Bethätigung innerhalb eines bestimmten Kulturbezirks, und so fällt aus dieser Betrachtung auch wieder ein Licht auf das Verhältnis der Kultur zur Moral. Mag die Kultur uns nicht für alle Individuen gleiche Moralinhalte an die Hand geben können, — und dass sie das nicht kann, wird gerade wieder aus dieser Betrachtung klar, wie sich aus dieser auch ergiebt, dass gerade darin die Bedeutung der Kultur liegt — so weist sie doch

der Menschheit ein Gebiet zur sittlichen Bethätigung an. Da dieses Gebiet aber wieder einer Einteilung in verschiedene Bezirke fähig ist, so ist der besonderen Individualität die Möglichkeit gegeben, sich für einen solchen Bezirk nach ihrer persönlichen Besonderheit zu bestimmen, um auf ihm das Sittengesetz zu realisieren. Dadurch aber wird der individuellen Persönlichkeit für ihre Bethätigung die grösstmögliche Freiheit gelassen, um ihr wertvolles Wesen ganz zu entfalten. Und dieser Entfaltung ist die Moral nicht nur nicht abhold und hinderlich, sondern sie begünstigt sie sogar, weil sie sie zur Pflicht machen und fordern kann.

Damit ist die Stellung der beiden ersten Momente im Wesen der Persönlichkeit zur kritischen Ethik erörtert. Aber es kam uns doch auch besonders auf das dritte Moment, den Charakter, an, dem eine hohe ausserethische Bedeutung zuerkannt wird. Dadurch, dass wir auch von jenen zeigten, dass sie in der kritischen Ethik nicht aufgehoben werden, sondern bestehen bleiben, haben wir auch dem dritten Moment wenigstens die Möglichkeit seines Bestandes gesichert. Denn da dessen Voraussetzungen die beiden ersten Momente im Wesen der Persönlichkeit sind, mussten diese selbst erst sicher gestellt werden, sollte auch das dritte Moment sich aufrecht erhalten lassen, und wäre es doch unfehlbar mit betroffen worden, sobald der Einwand Recht damit behalten hätte, dass die kritische Ethik alle Individualität aufheben müsse, da jenes ja durch diese nur möglich ist. Und da der Einwand also in diesem Punkte nicht zugetroffen hat, von dem aus er allein auch jenes hätte erreichen können,

so ist damit zunächst die Möglichkeit des Bestandes auch für das dritte Moment im Wesen der Persönlichkeit gewährleistet. Damit wissen wir allerdings vorerst nur, dass die kritische Ethik den Charakter nicht aufhebt, über das positive Verhältnis zwischen beiden ist damit noch nichts ausgemacht. Aber auch darüber ist jetzt nicht mehr allzuschwer zu entscheiden.

Die Überlegung, dass das Sittengesetz uns nichts anderes als pflichtbewusstes Handeln auferlegt, und die weitere Überlegung, unter welcher Bedingung die Persönlichkeit, soweit es auf sie ankommt, und auf sie allein kommt es an, ein pflichtbewusstes Handeln am sichersten verbürgt, zeigt uns, dass die allgemeingiltige Bestimmung des Sittengesetzes, wie die kritische Ethik es aufstellt, dieses dritte Moment nicht bloss nicht aufhebt und bestehen lässt, sondern sogar begünstigt, ja in gewissem Betracht und in letzter Linie als Ideal der Menschheit vorstellt. Denn gerade dieses Moment, der Charakter, ist es, der ein pflichtbewusstes Handeln am sichersten verbürgt. Darin also kommt der Sinn, in dem wir den Begriff des Charakters im Verhältnis zu dem allgemeinen immer schon wertenden Gebrauch erweitert haben, mit diesem selbst überein. Ganz unabhängig noch von der sittlichen Wertung hatten wir den Charakter bestimmt als die eigenartig geprägte und starke Richtung der Persönlichkeit zur Beständigkeit des Wesens. Da diese aber nichts anderes ist als eine unbeirrbare, urkräftige Willensbestimmung nach einem unverrückbaren Ziele hin, unter der als einheitlichem Prinzip alle Handlungen stehen, aus dem sie mit bestimmter Consequenz alle fliessen, zeigt sich, wie

gerade der Charakter für das sittliche Handeln der Persönlichkeit wirklich die beste Gewähr bietet und so selbst seine sittliche Wertung involviert. Denn für ein sicheres sittliches Handeln ist jene Beständigkeit des Wesens, jene unbeirrbare urkräftige Willensrichtung nach einem unverrückbaren Ziele hin durchaus notwendig, damit es sich darstelle als der unmittelbare Ausfluss seines Wesens und seiner ursprünglichen Kraft. Denn hier bietet uns nur die Einheitlichkeit der Persönlichkeit, die als System alle einzelnen Handlungen sich kraftvoll einordnet, sie ihrem starken Willen als Prinzip unterordnet, die beste Gewähr für deren sittlichen Wert.

Diese Forderung erklärt uns auch jene eigentümliche antinomische Wertung des sittlichen Handelns, wonach wir das eine Mal eine Handlung höher achten, die aus einem Kampfe zwischen Pflicht und Neigung hervorgegangen ist, gemäss dem Pflichtgebot, als die, der keine Neigung entgegensteht, und die bloss unter der Vorstellung des Sittengesetzes erfolgt, während wir das andere Mal eine Persönlichkeit höher werten, die sich nicht jedes sittliche Handeln mühsam erst abzuringen braucht, sondern es leicht aus ihrer sittlichen Kraft hervortreibt. Denn da betrachten wir eben in dem ersten Falle eine Handlung im Verhältnis zu anderen Handlungen und erkennen der den höheren Wert zu, die eine grössere Kraftanstrengung erfordert. Im anderen Falle dagegen werten wir die Totalität der einen Persönlichkeit im Verhältnis zur Totalität der anderen Persönlichkeit und erkennen die für sittlich wertvoller, aus deren ganzem Wesen die

moralische Handlung unmittelbarer fliesst, weil sie uns dadurch in der Einheit ihres Wesens eine grössere sittliche Kraft zeigt und eine sichere Gewähr für die Gesamtheit ihres sittlichen Handelns überhaupt bietet.

Das so in sich eindeutig gefestigte Wesen der Persönlichkeit ist dann nichts anderes als die sichere Selbstbestimmung des Willens, die starke bewusste Geneigtheit des reinen Willens zur Realisierung des Sittengesetzes, das sittliche Ideal der Menschheit in Gestalt der grossen sittlichen Persönlichkeit. Und die Moral macht also die grosse kraftvolle Persönlichkeit nicht nur nicht unmöglich und lässt sie bestehen, sondern sie giebt sie uns auf zur vollkommensten Realisierung des Sittengesetzes.

Aber jene grosse sittliche Persönlichkeit ist toto coelo verschieden von dem Ideale, das Schiller unter der Idee der „schönen Seele“ vorstellt, die moralisch ebenso vollkommen sein soll, wie die gute Seele, nur soll sie physisch vollkommener sein, weil sie auch schön ist.

Denn für die moralische Wertung kommt es zunächst nicht darauf an, ob die Seele schön sei, oder nicht, sondern nur darauf, dass sie moralisch sei, was allerdings die Schönheit als blosse Beigabe nicht hindert; vielmehr bleibt der ästhetische Reiz, den jede grosse Persönlickeit um sich verbreitet, auch der sittlichen grossen Persönlichkeit erhalten. Aber er ist nicht unser moralisches Ziel, das ist und bleibt die Moralität. Darin besteht der erste Unterschied.

Mit diesem Unterschied aber hängt unmittelbar ein zweiter zusammen: Für die schöne Seele kann es konsequenterweise[1]) überhaupt kein moralisches Ziel, also überhaupt keine Moralität mehr geben, da ja von Moralität eben nur dann die Rede sein kann, wenn aus Rücksicht auf das Sittengesetz, aus Achtung für dieses, aus Pflicht gehandelt wird. Das aber heischt volles Bewusstsein seinerselbst und des Sittengesetzes. Aber gerade dieses Letzte soll der schönen Seele fehlen, damit sie wirklich schön sei; sie soll lediglich aus dunklem Gefühle und Instinkte handeln, weil ihr die Sittlichkeit selbst zum Instinkte, zum instinktiven Bedürfnis geworden sein soll. Gerade darum wäre ihre Sittlichkeit eine Aussersittlichkeit, wie Münsterberg sie in der That postuliert.

Dieses Ideal aber schliesst in sich die Forderung, dass alle sinnlichen Neigungen mit dem Sittengesetze im voraus harmonisch vereint seien, dass ebendarum das Sittengesetz selbst überflüssig werden und in unserem Bewusstsein verlöschen müsste, dass an die Stelle des bewussten Willens der dunkle Trieb trete. Aber diese Aufgabe muss scheitern an der Thatsache der sinnlichen Neigungen selbst. Denn solange es eine Menschheit geben wird, werden sich ihre sinnlichen Neigungen als solche erhalten, ja sie werden sich immer weiter differen-

[1]) Diese Konsequenz tritt in der That, wenn auch in problematischer Form ausgedrückt doch recht deutlich in Münsterbergs Schrift über den „Ursprung der Sittlichkeit“ hervor, in der als das sittliche Ideal ein ausser- bezw. über-ethischer Zustand gesetzt wird, wenn Münsterberg auch auf die Frage (S. 113), ob dann nicht „die Sittlichkeit ihre Aufgabe erschöpft haben und überflüssig werden müsse“, nur die unbestimmte Antwort giebt: „Wahrscheinlich nein!“

zieren.[1]) Neue Neigungen wird jede Bewegung unserer Kultur hervorbringen. Mögen sie „an sich unschuldig“ sein, für das Sittengesetz sind sie darum noch nicht harmonisch prästabiliert, sie können „zu seiner Übertretung anreizen“, und der Maxime des Willens bleibt, nach wie vor, die Unterordnung der sinnlichen Bestimmung unter die sittliche anheimgegeben. Der Wille wird die Neigungen auch ferner disziplinieren müssen. Aber die grosse sittliche Persönlichkeit wird diese Disziplinierung leicht vermögen. Die bewusste Selbstbestimmung ihres starken sittlichen Willens wird sich behaupten, und keine „zur Übertretung anreizende Neigung“ wird ihr etwas anhaben können, keine die Einheit ihres sittlichen Wesens zu stören vermögen. Viel mehr stark als schön wird also die Seele sein müssen. Mag sie kämpfen müssen, wenn sie nur siegt, so siegt, dass dieser Sieg ein unmittelbarer Ausfluss ihres starken Wesens ist, leicht errungen durch ihre gewaltige Kraft. Kampf, aber auch Sieg sind ihr also beschieden, beide sicher und unzweifelhaft. Darin kommt der Unterschied zwischen ihr und der schönen Seele wohl am deutlichsten zu Tage, für die mit der Entgegensetzung der Bestimmungsgründe zugleich Kampf wie Sieg fortfallen müssen, damit ewig Ruhe und Friede an ihre Stelle treten könnten. Ihr Wesen wäre einig, harmonisch und schön, aber nicht sittlich, während die Schönheit für die grosse sittliche Persönlichkeit nur eine

[1]) Gerade darin liegt der Grund für Münsterbergs unentschiedene Antwort auf die Frage, ob die Sittlichkeit nicht ihre Aufgabe erschöpfen müsse.

Beigabe ihrer sittlichen Kraft und Stärke sein kann, die allein der Inhalt des sittlichen Ideals sind.

Das Ergebnis der Untersuchung für das dritte Moment ist also dies: Der Charakter, die grosse eindeutig geprägte Persönlichkeit ist am besten zum sittlichen Handeln befähigt, infolge der relativen Beständigkeit ihres Wesens, das unter einem kraftvoll herrschenden Willen als einigem Prinzipe steht. So müssen wir sie wenigstens potentiell als eminent ethisch wertvoll anerkennen, eben weil sie am besten zum sittlichen Handeln befähigt ist.

